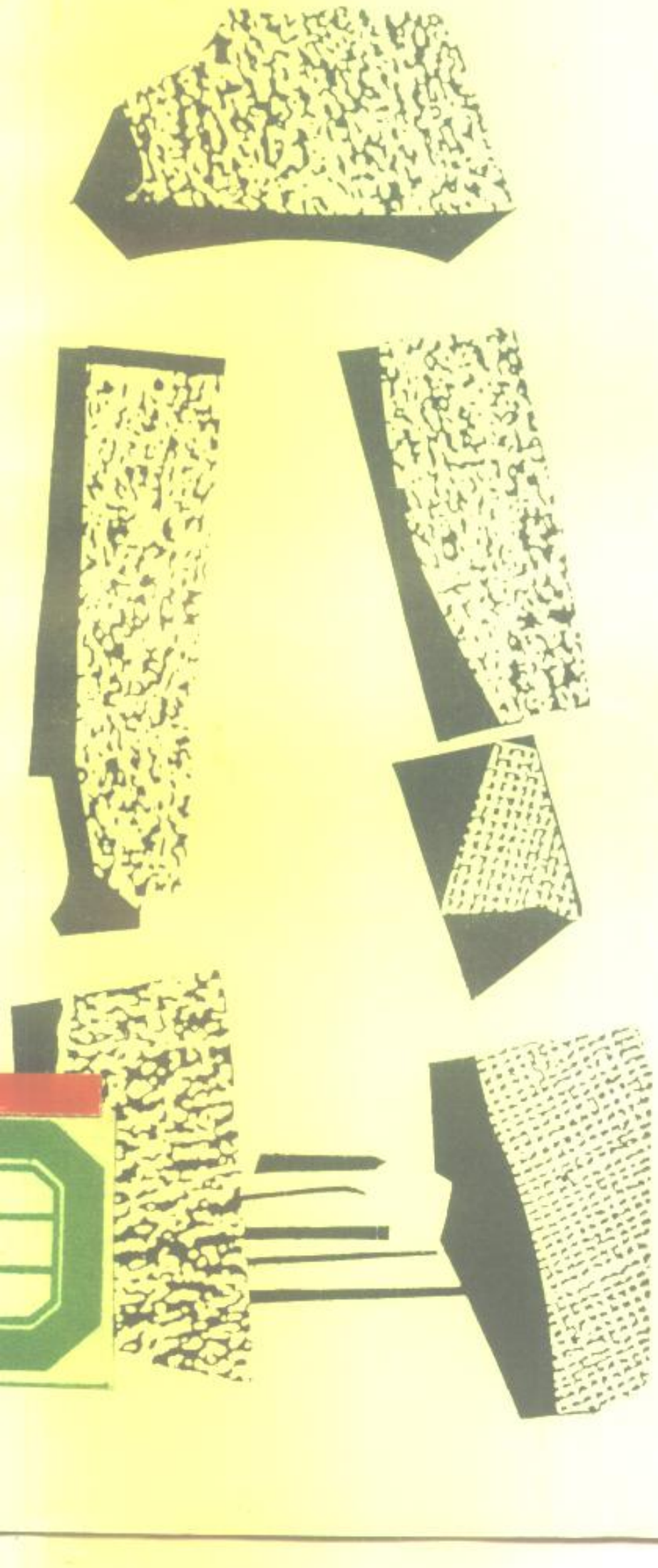
理性主义



VISIT…

510340

理性主义

2 020 8254 8

冯定良著

四川人民出版社

一九八一年·成都

责任编辑：罗　岚
特约审稿：贺新民
封面设计：戴士和
插　　图：夏小万
装　　帧：盛奇萍

走向未来丛书

理　性　主　义

陈宣良　著

四川人民出版社出版（成都盐道街3号）
四川省新华书店发行
自贡新华印刷厂印刷

开本787×960mm　1/32　印张10.5插页5　字数166千
1988年5月第一版　　1988年5月第一次印刷
ISBN7—220—00341—2/C·82
印数：1—32,000册

定价：2.05元

编者献辞

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待她能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待一个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

G02 8/15

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们听从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言："思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。"今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用；把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严

• 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1975年版，第1卷第15页。

肃认真的学风和生动活泼的文风。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京

序　言

既然希望写一本题为《理性主义》的书，心中对于“理性主义”应该有一个明确的定义。但是事实上，这是一个含义十分模糊、外延也不十分清楚的概念。

我这里所说的“理性主义”一词，主要是指西欧16世纪末到18世纪初以笛卡尔、马勒伯朗士和斯宾诺莎、莱布尼茨等人为代表的哲学学派。19世纪德国的辩证法哲学虽常也被认为是理性主义的，我却不拟包括。

但是我认为，对于这个学派来说，理性主义这个名称并不好。尤其是把它与经验主义一词对立起来之后则更不好。

理性主义当然是以“理性”为核心的一种理论思潮。而当把理性主义与当时的洛克、贝克莱和休谟的经验主义对立起来时，理性似乎是指与经验相对的一种认识方式。在这个意义下，理性主义已被当然地视为一种认识论。

无疑，笛卡尔派的哲学的确包含着认识论的内容。但是，把他们的哲学归结为一种认识论显然是不合适的。笛卡尔派的哲学，至少在形式上说，是一种本体论。

当然，这不是说称笛卡尔派哲学为理性主义就是全无道理的。因为他们毕竟崇尚理性，而反对愚昧和迷信。但是，如果取理性与宗教蒙昧主义对立的含义，则显然经验主义也应属于理性主义范畴。

我更多地是在反对愚昧迷信的启蒙思想的意义上，而不是在与经验主义对立的意义上使用理性主义一词。然而，我又并不讨论经验主义哲学。这意味着，我将更重视本体论。

本体论是对于存在本身的研究，是对于世界大全的一种根本性的看法。在历史上，本体论起过一种作为一切知识的基础的作用。但从近代开始，随着认识论哲学的成熟，本体论的作用越来越倾向于伦理学方面，尤其在上帝信仰的危机产生了之后，本体论是作为人的终极关切的思考而存在的。

因此，我认为，理性主义是一种以认识论问题为基本内容、而以本体论为形式、以伦理学为目的的哲学。我将在上篇中介绍笛卡尔派理性主义的内容，而在下篇中讨论一下作为理性主义后续的各派哲学。从现代哲学的发展中，我们可以更进一步地理解理性主义哲学的精神实质。从现象学中，我们可以知道理性主义作为认识论意味着什么；从辩证法哲学中，我们可以看到理性主义本体论包罗世界一切知识于自身之内的企图在新思维方式下的再现；从现代非理性主义哲学中，我们可以知道理性主义本体论的伦理学实质，或说，人本主义哲学实质。

理性主义哲学距今已有300年了。为什么要去研究那么久远时代的一种哲学呢？

如果一种哲学已经完全死去了，那么，再去研究它也许可以说是一种近乎无聊的工作。

我之所以研究理性主义，是因为我认为它还活着。并不是说今天仍然有正宗的笛卡尔派的信徒，而是理性主义的精神，在今天仍有着现实意义，应该大力提倡。

理性主义的精神实质是什么？我希望用一些简明的话把它概括出来，也许不那么严格和准确，但

却很能说明问题。

理性主义的使命，在于反对愚昧和迷信。

因此，理性主义精神的核心，即是普遍怀疑和我思故我在。

当然，理性主义毕竟是300年前的哲学，无论是对事物的认识水平还是叙述问题所使用的概念，都不是无可非议的。照字面去读理性主义哲学著作，把它们说成一堆谬误大约也不算过分。

但是，理性主义不是谬误，正象它不是真理。到历史中的哲学中去找真理，大约难免缘木求鱼之嫌。

不知从何时起，也许正是理性主义者们的提倡，人们形成了一种看法，似乎一切观念形态的东西，如果不是真理，就一定是谬误。因此，一旦认定某种说法不是真理，它就不再有任何价值，至少没有正面价值，它充其量可以当“反面教员”。这真是理性主义的“流毒”。笛卡尔派一直在孜孜不倦地追求“真理”，真可谓非真理勿视、勿听，非真理勿言、勿动。可就那么奇怪，却正是这种理性主义中的“真理”最少为人所承认，以致它的后人干脆不再言及或者至少不那么看重所谓真理了。

难道不是真理就没有价值了吗？

哲学中最可宝贵的不是真理，而是智慧，是思

想。如果一种哲学能给人以启迪，激发人去思考人生终极关切的问题，使人更能体会生活的美，使人的生活变得充实。这样的哲学难道没有价值吗？如果一种哲学能使人意识到什么是善，什么是恶，并催人弃恶扬善。作为一种本体论，它也许并没有科学真理所据的实验基础，难道它因此就没有价值了吗？

对于一种能给人以智慧和思想的哲学，不宜于象对科学知识那样去“学习”。如果一个人对自己的生活，对人生的意义，对周围世界的现状、历史和前景不关心，不思索，那么，即令他“读”了这种哲学书，他也必定什么都学不到。

还有一种人，还没有看看这种哲学说的是什么，却先怕“中毒”，于是，首先武装一番，戴起防毒面罩，首先认定书中全是谬误，这才拿起这本浸满毒汁的书。这种人与他们所读的书在思想上始终是格格不入的。他们实在太可怜了，他们何苦要去读这些书呢？

也许有人读这种哲学书只是为了充实他们的智力库，他们希望更广泛地涉猎各种知识。为此，他们热衷于“消化”他们所见到的一切知识。他们分析、归类、划线，将一切他们不懂得、或者他们认为错误的东西（确切地说，与他们的成见不同的东

西）当作糟粕排泄出去；而将一切他们认为懂得了的东西纳入他们固有的知识框架中。

对这种人，我真不知说什么好。他们往往不是有意如此，人们甚至无法否认他们良好的意愿。然而他们博览群书却几乎一无所获，因为他们收获的只是他们已有的东西。他们读了那么多书，只是要证明他们自己的观点是对的！

无可怀疑，在读书的过程中，批判和消化的过程是必需的。一切学习和研究都是将不属于自己的知识变成自己的，这种变化过程就是批判和消化。批判和消化、吸收，不是一种填鸭、灌注的过程，而需要自己的思考。自己在思考时，总少不了运用自己原先已有的思维方法或工具。因此，问题不在于是否批判，而在于批判的态度。我绝不是说古人所说的就都是对的，而是要消除自己的成见。

所谓消除成见，第一，我以为在于抱一种正确的、公正的批判态度。有不少人的批判，是先将敌手歪曲到浅薄、乃至荒谬的程度，再对这种荒谬的东西进行批判。或者，他们对不同的对手，以不同的参考系来批判。例如，批判理性主义者，说他们连感觉是知识的根本来源都不承认，是不食人间烟火的怪物，他自己以经验主义者自居。而批判经验主义者，又说他们不懂感性知识没有理性知识为目

标是不行的，自己实际又站在理性主义者的立场上。总之，人人都片面，只有他自己全面。但他自己的立场何在呢？这种人不能公正，是因为他们表面的全面背后，隐藏着一个实质，即他们全无自己的观点。他们用来批判别人的观点不是他们自己的，他们没有“我思”，手中拿的只是棍子。他们不是在读懂了某种哲学之后去分析批判，而是早在未读之前，就已经“真理”在手了。

其实，不妨取一种相反的态度，不要先就把自己看得比笛卡尔们高明。也许，我们的时代比他们的时代有更多的科学知识，但知识根本不是傲视思想和智慧的理由。也许他们有谬见，他们说出过在今天看来是没有常识的话。也许他们的表述有极大的缺陷。但是因此而觉得自己比笛卡尔们高明不是有些“乏”吗？我以为，与其拿他们的各种说法去与现代的、或被视为真理的说法进行比较，不如去想一想，他们为什么要这样说。质言之，不是去找出他们的谬误，而是尽量在其中找到道理。这种表面看“无我”的态度，恰恰包含着“我思”。此即消除成见的看法之第二。

事实上，不是为饭碗计而去读哲学书的人，定是对人生终极关切的问题有所思、并有所惑的人。不思，则不惑，不惑，则是未思。有所思有所惑而

去读智慧的哲学书，其目的在于有所获，自不会有那种自满而生的偏见。当然，并不是说，读了这种哲学书，则因有所获而不再有惑。如果读了深刻的哲学著作而不再惑，那才是咄咄怪事。好的哲学书只是促使你更深入地去思，因此又产生新的惑。思、惑、读；再思、再惑、再读，以至无穷。此古人“活到老、学到老”之谓也。

这其实正是理性主义哲学所要告诉我们的。

我希望尽量依据理性主义哲学家们自己体系的思路记录下他们的哲学，我认为这更便于读者的思考。但是当然，这里记下的仍然只是我对理性主义的理解和体会，记下的是我的思和惑。

《走向未来》丛书顾问

（按姓氏笔划排列）

包遵信　严济慈　杜润生　张黎群　陈一谘
陈翰伯　钟沛璋　侯外庐　钱三强

《走向未来》丛书编辑委员会

主　编：金观涛

副主编：陈越光　贾新民　唐若昕

编　委：（按姓氏笔划排列）

丁学良　王小强　王岐山　王军衔
王晓鲁　王　焱　尹蓝天　乐秀成
朱嘉明　朱熹豪　刘　东　刘青峰
刘　溢　严家其　何维凌　张　钢
阮芳赋　陈子伶　林和生　易小冶
秦晓鹰　夏小万　翁永曦　陶德荣
黄江南　黄　鸣　萧功秦　梁晓燕
董秀玉　谢选骏　樊洪业　蔡大成
戴士和

目　录

序言 …… 1

上篇　理性主义的历史回顾 …… 1

第一章　启蒙的精神 …… 3

第一节　文艺复兴 …… 6

第二节　宗教改革 …… 11

第三节　近代科学精神 …… 16

第四节　蒙田的怀疑主义 …… 23

第二章　理性主义的诞生 …… 29

第一节　笛卡尔哲学体系 …… 32

第二节　笛卡尔的矛盾 …… 45

第三章　典型化的理性主义哲学体系 …… 57

第一节　马勒伯朗士哲学 …… 60

第二节　斯宾诺莎哲学…… 73
第三节　理性主义自身无法克服的矛盾…… 89
第四章　理性主义对自身的批判…… 111
第一节　帕斯卡尔哲学…… 115
第二节　莱布尼茨哲学…… 130
第三节　理性主义的总结…… 151

下篇　理性主义哲学的演变…… 171
小　引…… 171
第一章　对理性主义的批判…… 177
第一节　理性主义的二律背反…… 180
第二节　经验和知识的客观有效性…… 186
第三节　康德对理性主义的批判…… 194
第二章　理性主义：辩证法…… 209
第三章　理性主义：现象学…… 229
第四章　理性主义到非理性主义…… 245
第一节　危机意识…… 248
第二节　意志主义…… 258
第三节　生命哲学…… 275
第四节　存在主义哲学…… 286
结　语…… 311

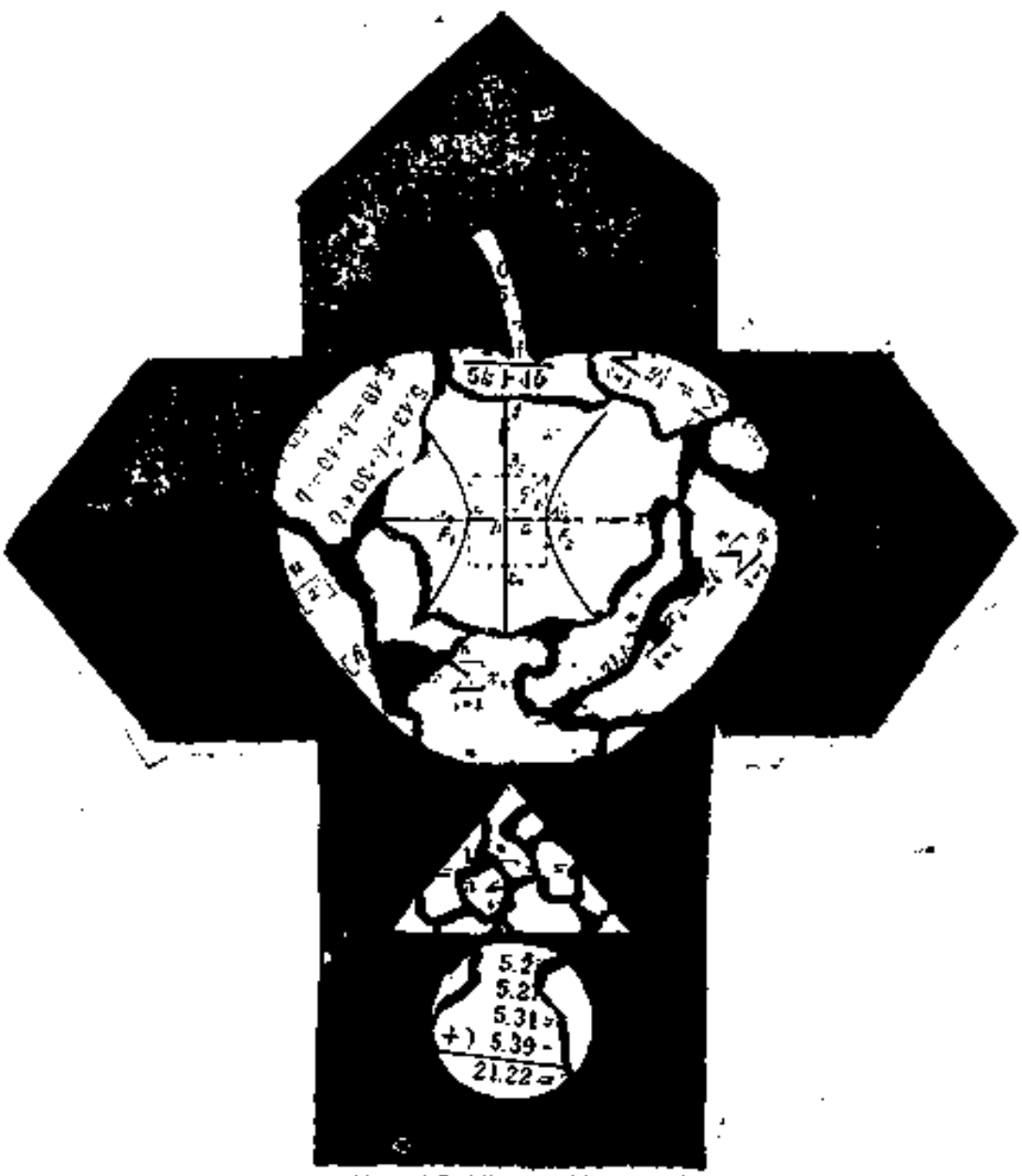
上 篇

理性主义的历史回顾

如果按认识论意义来理解理性主义一词，理性主义的历史可以追溯到古希腊时代。而我所要讲的，是笛卡尔派的理性主义。因此，对它的历史回顾，始自近代。

第一章

启蒙的精神



理性主义是作为一种启蒙哲学出现的。所谓启蒙，是指近代西方资产阶级革命前反对封建意识，反对蒙昧主义的思想运动。它的起源可以追溯到15世纪的意大利文艺复兴运动，16世纪的德国宗教改革，甚至更早；它的范围，扩展到宗教、哲学、科学、文学、艺术、政治思想……总之，扩展到整个文化领域。因此，可以说，启蒙运动是西方近代早期一场真正的文化大革命。

不了解这样一种文化背景，理性主义哲学的真正精神是不易理解的。

第一节 文艺复兴

公元4世纪，基督教由被迫害的秘密宗教团体变成了罗马帝国的国教，5世纪中叶，出现了基督教历史上第一位教皇。5世纪末叶，罗马帝国覆亡，基督教分裂为二，西部的罗马教会成为天主教，以别于东部的正教。此后，在漫长的1000年内，天主教成了维持西欧一体性的唯一力量。它不但在精神上统治着整个西欧，造成西欧统一的文化传统，而且干预着西欧各国的世俗政治。愚昧、落后、贫困、战乱，这是西欧文明史中最黑暗的1000年。这1000年，史称“中世纪”。

在漫长的“中世纪冬眠”之后，意大利首先出现了一线曙光。15世纪，文艺复兴运动在意大利兴起。文艺复兴并不是古希腊文化艺术的简单复兴，而是近代人本主义思潮的滥觞。它后来被称为文艺复兴，是因为它在文化艺术方面为我们留下了无比丰富的遗产。

人本主义，是相对于神本主义的一种思潮。14世纪，诗人彼得拉克、文学家薄伽丘首先对教会发难，攻击僧侣的荒淫无耻和愚昧颟顸，同时歌颂着追求现世欢乐的精神，文艺复兴运动的序幕就此拉

开了。

文艺复兴时期最激动人心的口号之一就是恢复人性：我是人，凡是赋予人的一切我莫不具有。

中世纪的神学主张人有原罪，人性恶，因此人必须严格禁欲，遏制人性以求赎罪，最终获得上帝的原宥，并接纳进天堂。在这种情况下，这位被当作慈父称颂着的上帝始终板着复仇之神的铁青面孔，无处不在，一刻不停地紧盯着人的一言一行。不仅如此，上帝还一直钻进人的内心，人的一思一念，都逃不过它的眼睛。它眈眈虎视着人类，准备给人们以最严厉的惩罚。

可惜，全能的上帝有一个致命的弱点：它永远无法显形。于是，它无比严苛的道德要求无可奈何地滑向了它的反面：虚伪。人们只求能瞒过上帝的眼睛，或者确切地说，上帝在地上的鹰犬的眼睛。不可为恶变成无恶不可做，只要能瞒人。

以人性恶为前提的道德律，有一个致命的矛盾。道德是自律。若人性是恶的，人的确需要律，但是，律之力量何在呢？另一方面，若恶者为人性，而性乃人无力左右之天性，乃上帝所赐，则为什么要“律”，又如何能律呢？这种矛盾，在历史中以两种极端不同的方式表现出来，它们就是宗教裁判所的疯狂虐杀和文艺复兴。

道德之所以是自律，是因为道德是对于动机的诫律，是对于精神的规范。既然人性是恶的，人就无力自律，而需有一种外来的力量来规范人，这就是教会，具体说，就是宗教裁判所。宗教裁判所是一种对于动机的他律，它并不是象一般法庭那样是惩戒人的伤害他人的行为的，他惩戒人的信仰不虔诚。它是对于精神的法庭。

在这种情况下，还有正义可言吗？当别人检举一个人，说他不信上帝时，他即使长出一千张嘴，也无法辩解其无。信仰的证据不在任何行为中，不参加礼拜当然可以说不虔诚，参加也可以说不虔诚；礼拜时随随便便是不虔诚，恭恭敬敬也可以说是不虔诚，甚至更不虔诚，因为可以说是虚伪，因此更"恶"。

对于一个内心无限景仰上帝的人来说，有人检举他不信上帝，他难免不在"灵魂深处爆发革命"，他会搜索枯肠，在自己心灵的"阴暗角落"里找到自己的确不信上帝的根据。单是有人检举，就足以证明他该上火刑柱。

对于一个真正不信上帝的人来说，若要自保，最好的办法是检举别人。因为一旦被检举，就无以自解，而任何明哲保身都无法逃避检举。检举别人，使自己成为恐怖的化身，阻住了别人的检举，

而检举又表明了自己对上帝的虔诚。于是，诬告与检举再也找不到区别。在这种情况下，还有什么道德可言？在仁慈上帝的严厉道德要求面前，一方面是虚伪面具下的荒淫无耻，另一方面是火刑柱下的血腥屠杀。

然而，恶既然是上帝给予人的本性，不为恶岂不是违背了上帝的本意？恶又为什么要受罚？应该罚的是上帝，是它把恶给了人们。按着人的本性去做吧！不这样做对不起上帝！

这似乎是号召人无恶不作。但其实，它充其量不过是将原来在暗中进行、在正义的招牌下进行的恶公开化而已。而另一方面，从积极的方面说，它使人开始发挥自己的个性，在现世的创造性活动中表现自身的价值。个性的发展孕育着巨人。人希望成为巨人，他们崇拜巨人，而他们也就造就了巨人，变成了巨人。

整个启蒙时代，是一个巨人辈出的时代，无论是哲学、科学、宗教、文学、艺术、政治学、经济学……还是任何一个文化领域中，我们都可以开出一长串一代宗匠的姓名。

人本主义精神，说到底就是个人主义。

由于一些传统的原因，在我国，个人主义成了“恶”的代名词。个人主义被解释成“损人利己”。

其实，仔细想一想，不难发现，损人与利己之间并没有逻辑的必然联系。损人不一定利己。损人不利己的事，我们生活中不是一次又一次地遇到过吗？如果个人主义不被看成损人利己，而只是说利人利己，或者只是利己吧，也许就不那么罪莫大焉了。

事实上，个人主义并不等于利己主义。个人主义首先意味着个性解放，意味着自尊、自重、自主、自由、自爱。

而且，如果不将个人主义与哲学上的唯我论相混淆，我们就应该明白，个人主义并不是“我个人主义”，而是首先意味着每一个人的人格都应受到尊重。于是，自尊、自重，就意味着尊重他人，自主、自由，就意味着尊重他人的自由权利，自爱就变成博爱。

事实的确如此。我们常常发现，阿谀奉承与盛气凌人发生在一个人身上；唯命是听的人往往最不负责任；宽以待己者往往严以对人。这正是因为自尊者尊重人，自由选择的人是负责的人，而又决不强人所难；自爱的人爱人，他们懂得己所不欲，勿施于人。自尊和自重不是骄傲，自由不是吊儿郎当，自爱不是自私。划清这些界限，我们才会懂得，为什么个人主义在历史上曾起过那么革命的作用。

总之，文艺复兴把个性解放写在自己的旗帜上。于是，外在的权威被打倒了，人们热衷于提出自己的意见，表现出自己的风格，选择自己的人生道路。例如，文艺复兴时期给我们留下了大量绘画及建筑，它们被视为无法超越的艺术境界。这绝不仅是因为那些艺术大师们的技术超群，而主要是因为作品表现出艺术大师们的风格和个性。没有一位“巨人”是循规蹈矩、唯权威马首是瞻的。

文艺复兴的精神即在于此。从最根本的内涵上看，它是人的价值观念的革命：个性的解放，个性的张扬，代替了对上帝和教会权威的顺从。

第二节　宗教改革

堡垒是最容易从内部攻破的。从根本上打击了天主教在西欧的精神统治的，是宗教改革运动。

16世纪初以马丁·路德首倡的宗教改革运动并不是一场单纯思想文化领域中的变革，它伴随着农民和市民的武装起义和战争。它造成的，也不单是对基督教义的新的解释，而是建立起新的宗教团体。因此，宗教改革打破的虽是天主教会的精神统治，但它所使用的却主要是物质的手段。

一部天主教史，几乎可以看成是对圣经的正统

解释与异端解释的斗争史。路德的解释，后来的加尔文的解释，开始也无非是一种异端的解释。他们与以往的异端不同的地方在于他们诉诸暴力，有组织的武装，而且，他们甚至比正统的天主教更不能容忍异己。也许正是他们的这种极端化，使他们终于能把整个西欧闹了一个天翻地覆。

的确是天翻地覆。新教的出现，对西欧近代民族国家、民族文化传统的出现，有着直接的影响。对于宗教改革发源地的德国，宗教改革带来的只是200年的诸侯分裂局面。但在荷兰则创立了共和国，在法国，演化成路易十四时代的胡格诺战争，在英国，却为资产阶级革命提供了理论。显然，宗教改革不是个简单的意识形态中的争论，而是一场包含经济内容的革命。

但无论如何，宗教改革之为宗教改革，也给后来的文化留下了精神遗产。黑格尔说，在新教波及的地方，“人们向良知呼吁，而不再诉诸教父和亚里士多德，诉诸权威；鼓舞着，激励着人们的，是内在的、自己的精神，而不再是功德。这样一来，教会就失去了支配精神的权力，因为精神本身已经包含着教会的原则，不再有所欠缺了。”①

① 《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1987年版第4—5页。

这里事实上已经在某种程度上包含着笛卡尔我思故我在的精神。

路德的主张中，对旧教触动最大的是他的因信称义说。他从教会手中剥夺了解释《圣经》的特权，把它交给教徒本人。他主张，只要自己内心真正信仰上帝，就足以成为上帝的选民，死后进入天堂。由于人人直接面对上帝，不再以教会为中介，教会从教徒那里得到物质利益的权利和对人民的精神支配权都消失了。教会视路德改革为洪水猛兽，必欲灭之而后快是很容易理解的。

路德将人的一切本性都视为上帝的恩赐，尤其是教会一直严格禁止的性欲。他主张教士可以结婚，他自己就娶了一位修女作妻子。他主张人应该享受现世生活的快乐。他眼中的上帝，不再是一位严厉的道德法官，而是一位快乐地看着自己的孩子们嬉戏的慈父。

相比之下，加尔文的教义要严厉得多。

新教在出现时，自己被当作异端遭扑灭。按理说，它应当主张宗教宽容。然而，加尔文教的不宽容实在比天主教更严重。加尔文自己垄断了对《圣经》的解释权。在他的教会行使权力的地方实行严酷的专制统治。加尔文教甚至也主张禁欲。但是，那事实上只是要求节俭，而不是要求对身体的残

他眼中的上帝，不再是一位严厉的道德法官，而是一位快乐地看着自己的孩子们嬉戏的慈父。

伐。加尔文教的禁欲，并不是简单地克制自己的肉体欲望，主要是主张一种能刻苦辛劳的精神，勤俭节约的精神。他主张，并不是人人可以成为上帝的选民，而且谁是选民，谁不是选民是早已由上帝决定好了的。这似乎是一种绝对保守的宿命论。但他说，人如何知道自己是不是上帝的选民呢？那就要看人在现世的生活中是否成功。上帝给他的选民以恩宠，保佑他现世事业成功。于是，事实上，这种教义鼓励人竭尽自己的一切聪明才智，用一切努力去获得自己事业的成功，以便证明自己是上帝的选

民。这正是一种真正的资本主义精神，它对生产发展无疑是一种必不可少的精神动力。这种教义主张人以自己的努力来证明自身的价值，这是文艺复兴张扬个性精神的继续。有所不同的是，宗教改革力图克服文艺复兴中那种消极的方面，即对于一般道德的无所顾忌的破坏。新教所教导人们的，是在现世追求人格的完善。由于它强调因信称义，每个人都直接面对上帝。道德，变成了个人的事；因此，道德变成每个人自己对自己的人生负责，而不再由教会对人人负责，上帝对人人负责。这种似乎是极端的个人主义，并没有造成人与人之间的分裂。相反，由于不再由权威从外面把人统一在一起，就象用麻袋把土豆装在一起那样，人与人之间才有了一种真正的相通。新教徒之间有一种真诚的团结互助精神、团体精神。也许他们在信仰问题上有些过于执着，有些仪式显得可笑，但那种精神上的奋发向上和高尚，是人所共知的事实。

第三节　近代科学精神

在基督教成为罗马帝国的国教、黑暗的中世纪开始之后，真正的科学活动几乎完全停止了。

近代科学活动的复兴，是随着文艺复兴运动开

始的。文艺复兴往往取材于宗教改革。文艺复兴毕竟是基督教文化的产物，是基督教精神的另一面的张扬。近代科学也是一样的。13世纪，随着十字军东征的胜利，阿拉伯人的典籍被译成欧洲语言，实验科学也在炼金术等活动中出现。为了兴办大学和建筑教堂，建筑学开始首先发展起来。

15世纪，航海开始发达。发现新大陆，寻找历史传说中存在的大西岛，把上帝的福音传播到未知世界的宗教热忱，使得哥伦布等冒险家不惜生命进行远洋航行。航海事业的需要促进了天文学的发展。宗教热忱最终养育出了杀死自己的怪物。

16世纪初，哥白尼提出了他的天体运行的学说，一反被教会奉为经典的亚里士多德和托勒密的地心说，将太阳看成太阳系的中心。

从科学的角度看，哥白尼的学说有很多缺陷。但它的意义，超出了科学本身。它引起了科学观念和方法的改变，引起了世界观的变化。这种改变是革命性的。

地心说，在古希腊人那里，是作为一种科学假说提出来的。但到了中世纪，在一切哲学、科学、政治、文化都成为宗教的分支之后，地心说就成为上帝学说的有力支撑物。上帝居住在地球的上空，并在这个世界中心上按自己的形像创造了人。地球

是宇宙的中心与上帝的高贵正好相称。但是按照哥白尼的学说，太阳是中心，太阳的光辉取代了上帝的光明，这本身包含的意义，它对人心造成的震动，不处在上帝圣光笼罩下的我们大约很难体验的。

哥白尼对后世思维方式影响最大的，还不是他的学说的反宗教性质，而是他在事实上提出了近代科学的方法原则。

哥白尼攻击旧天文学的最主要观点是，旧天文学无必要地使对观测到的天体运行的解释复杂化。在设想地球自转而且围绕太阳公转之后，对它们的解释大大简化了。行星轨道成为大体以太阳为圆心的同心圆。而不再象我国的张衡发明的浑天仪那样难于把握。

哥白尼的学说包含着两个重要的新原则：第一，科学是对观察到的现象作出合理的解释；第二，这样一种解释必须是越简单越好，就是说·应该设立尽可能少的原则，并能依此原则通过数学计算来说明现象。①

这里涉及对一般科学的两个基本要求：第一，

① 这里应该说明的是，并非哥白尼本人提出了这样两个原则、而是他的思维方式中自发地包含着这样两个原则。这样两个原则的明确提出是后来很久的事。

科学知识必须有客观有效性，经验有效性。用一句哲学的话来说，必须有思维对存在的统一性。第二，科学知识必须有自身的绝对精确性或逻辑必然性。因为科学必须有预测功能，这就要求科学知识必须易于为人所掌握，而且可以进行精确推算。

这样两种要求，在任何科学中虽然都是缺一不可的，但它们互相之间却又有着相当难于一致起来的矛盾。

这里包含的，事实上就是近代哲学中经验主义和理性主义之间在认识论方面的矛盾。

经验主义者，如英国哲学家洛克提出，“我们的全部知识是建立在经验上面的；知识归根到底都是导源于经验的。”① 当他这样说时，是强调了知识的客观有效性方面。人的知识之所以能描述客观自然界，是因为它本来就是从客观自然界来的。

但是，知识毕竟不是、也不可能是对现象的简单描摹。即使人的心灵对外物最初的印象是外物肖像似的观念，当人用概念将此观念表述出来时，也无可避免地进行了抽象，使它普遍化了。例如，我看到一朵红花，而当我说此花是红的时，花和红的，就都是一些概念。也就是说，其中包含着主观作用，以及一些关系。在这种情况下，我们已经可

① 《人类理智论》第二卷第一章§.2

以问，例如，当我说此花是“红的”时，这里的红，是否反映那朵花的颜色的客观本质？这种知识还有客观有效性吗？

更深的问题在于，一切知识都不简单地是对已观察到的现象的描述，而是一种带有普遍性的判断。只有普遍必然的知识才可以行使预测功能。一般说来，若必须承认知识来源于经验，可以说这种普遍必然性是通过完全归纳得来的。若要保证知识的客观有效性，就必须保证这种归纳是完全的。但是，如果要使知识行使预测功能，这种归纳就必须是不完全的。因为预测的现象总是尚未发生的，它绝不可能已在归纳之中。在关于知识预测功能上，经验主义陷入了无法解决的矛盾。

理性主义者一开始注意的，就是知识的普遍必然性和绝对精确性的要求，这些要求，是与散乱的感觉经验无法相容的。于是，他们主张真正的知识原则是天赋的，数学、逻辑、形而上学，尤其是完全依赖天赋观念的。但是，他们也遇到无法解决的困难：这种天赋的知识有客观有效性吗？如果有，它是从哪里来的？

一般唯理论者都设想有一位上帝在保证着天赋知识的客观有效性。这位上帝被设想成一个高明的几何学家和高级的机器匠，它使世界万物按数学法

则作机械运动。

这种看法，后来被康德称为“独断论”，它的确太不容易获得我们的同情了。

但是，切不要认为这种思想是向中世纪的神学妥协。这里存在的问题，它的根深深地藏在哥白尼等近代科学家的体系中。

当哥白尼以太阳为中心描绘出一个太阳系图景时，这幅图景是完全脱离感性经验的。人类至今仍未见到过哥白尼或一般中学教科书中为我们描绘的太阳系。我们看到的宇宙星空，是以地球、以住在地球上的我们自己为参照中心描绘出来的，是亚里士多德和托勒密的，就是说，是哥白尼致力反对的旧天文学的。就知识的实用性来说，哥白尼的体系还比不上托勒密的。至今，航海中使用的星图仍然是托勒密的，它比较便于用来确定航船的位置。哥白尼的体系只是更适合于推测及计算行星将出现的位置。就是说，按哥白尼的体系，对现象的解释更简单：简单的是美的，哥白尼的体系是按美的原则建立的。到了现代，人们又已不再相信对事物的解释越简单就越符合实际了。哥白尼认定世界是按最简单的法则、按数学规律建立起来的。若非如此，他凭什么建立起他那个谁也没有看到过的天体运行图呢？

哥白尼认定世界是按最简单的法则，按数学规律建立的。

哥白尼以一种超越了感官观察点的认识参考系来重新组织起经验观察到的现象。他以理性为参考系组织起现象，这是认识中的一场真正的革命。这与理性主义的天赋观念说是有着亲缘关系的。

如果对世界按少数原则和数学法则的推测总是

不灵验，那么，当然谁也不会去这么做了。问题在于这种推测往往可以得到经验观测的支持，于是，人们就建立了这样的信念，即世界是按数学法则建立起来的巨大机器。这种信念在理性主义哲学中的具体表现，就是二元论。理性主义者们希望通过上帝保证思维中的东西与现实的东西之间的一致性，保证天赋知识的客观有效性。

然而，这种信念维持了300年之久。在整个近代，机械论世界观占支配地位。丰富多采、有情有意的自然及上帝，被一个无声无臭的、死寂的灰色屋室所取代。人与自然之间，再也没有了古希腊人想象的那种亲密无间的关系了，自然和神不再关心人的喜怒哀乐、人的生死存亡了；它作为一个冷冰冰的必然性压迫着人，人在它面前变得那么渺小，那么微不足道。

如果我们回想一下前面所说的文艺复兴和宗教改革，我们可以发现，这种科学世界观与人本主义的世界观似乎是不相容的。

但是这只是表面现象。因为第一，近代科学毕竟有着反宗教神学的意义；第二，在启蒙思想家们满怀信心地宣布，只要掌握了世界的法则和数学，就可以做世界的主人时，科学成为启蒙最有力的武器，是人走向自由的又一条道路。的确，科学主义

对人自身价值有一种潜在的威胁，但它是在科学最终转化为巨大的生产力时才真正显露出来的。事实上，理性主义精神，从最原始的意义下说，正是指科学精神。

第四节　蒙田的怀疑主义

在概述了文艺复兴、宗教改革以及科学精神这样的大题目之后，单独提出一个蒙田，并不是因为他是这个时代最伟大的人物，而是因为他对我们将要论述的理性主义哲学的出现，有着最直接的影响。从一个意义上说，如果不懂得蒙田，就不可能懂得笛卡尔，就不可能懂得理性主义。

蒙田虽然不是文艺复兴时代最伟大的人物，但无疑是这个时代最伟大的人物之一。他是一位杰出的启蒙者，一位杰出的人本主义者。而最使他为人所称道的，就是他的怀疑主义。

关于蒙田的怀疑主义，深受其影响的法国近代哲学家帕斯卡尔是这样说的："他（蒙田）对一切事情都进行一种普遍的和如此一般的怀疑，以至于这种怀疑累及了自身，即如果他怀疑，而且甚至怀疑这怀疑本身时，他的不确定感就绕着一个不断的无休止的圈子转向不确定感本身；他对那些确信一

切都是不确定的人和那些确信一切都不是不确定的人都一样反对，因为他什么都不想确信，他的意见的实质就是这种对自身也怀疑的怀疑，对知自身也无知的无知，他称这为首要的形式，他无法用任何肯定的述语表达这个意见。因为，如果他说他怀疑，他就因至少确信他怀疑而背叛了自己，这在形式上就违反他的意图，他就只能用疑问表达自己，因此，因为不想说‘我不知道’，他只说‘我知道什么？’这成了他的座右铭，他置它于称量矛盾的天平之下，这天平完全平衡：就是说他是一个纯粹的皮浪派。”①

怀疑主义常常被称为皮浪主义，是因为这种思想是古希腊哲学家皮浪发展到极致的。事实上，古希腊早期智者高尔吉亚关于“无物存在”的诡辩中，苏格拉底的“自知其无知”的想法中已包含了这种思想的萌芽。怀疑主义自来与理性主义结有不解之缘，但怀疑主义事实上并不是针对人类的科学知识的；从根本的意义上说，它是一种人生态度，虽然在表述这种思想时科学知识总难免受累。怀疑主义所怀疑的，直接地说是人认识真理、掌握命运的能力，而非知识本身。因此，这是一种真正反思的态度。它的锋芒所向，首先是针对那种被人视为天经地义的真理的东西；对这种“绝对真理”的攻

① 帕斯卡尔《与德·沙西先生的谈话》

击可以最有效地打击人对自身认识能力的信心。而又正是这一点使得怀疑主义又具有强大的破坏性。它总是出在一种新旧观念交替的时期，也许不是偶然的。

但是，在骨子里，怀疑主义并不是一种严格意义上的“革命”思想。革命不单单是造反，还是一种对新事物的建设。因此，革命总包含着某种理想主义，包含着对新价值的肯定。怀疑主义却是拒绝对一切作出判断，这种思想从理论上说非常彻底，但在实践中却只能得出非常保守的结论。人的行为总必须立足于某种判断。既然怀疑论者如此善于应用的理性不能做出任何判断，判断也就只好让位于“习惯”、“习俗”、“法令”等旧有的东西了。

蒙田就是如此。

例如对宗教问题。蒙田否认托马斯·阿奎那对上帝存在的理性证明的可信性，但在实践中，他对教会又是虔诚而顺从的。蒙田认为奇迹建立在我们对自然法则的无知上，但他又说，我们对自然的奥秘实在知之甚少，谁知道自然会对我们显示出什么呢？由此看来，奇迹事实上仍然存在，等等。

蒙田的政治态度也是相对主义的，既不反对专制制度，也不反对民主制，而是主张“量体裁衣”，视一个民族易于接受哪种制度而定。

作为深刻的反思者的蒙田对人心理的洞悉是深刻的，而且不乏科学性。他喜爱孤独。虽不反对人生来是为民众利益服务这样的观点，但又认为这些漂亮话往往是野心和贪婪的遮羞布，他更赞扬苏格拉底而不是亚历山大大帝。他总想在对历史的伟大事件的描述背后，找到历史人物在当时的危险环境下内心的真实想法，也许伟人们也有胆怯、恐惧的时候吧。蒙田分析人为自己的真实动机寻找漂亮借口的“自欺”心理，分析人的自我人格分裂，他嘲笑那种不敢公开谈论性的虚伪，等等。

蒙田对旧观念的离经叛道，对人内心中的丑恶的揭露，他的大胆坦率，使他的著作在生前和死后都拥有大批的读者。他的《随笔》涉及的范围，由宗教、哲学、政治、历史以至科学。他并未提出什么惊人的新见解，但他对现行观念的打击往往一针见血。他的许多看法就是在今天看来，也不失其深刻性和现实性。但使他如此吸引人的，并不是他的这些观点，而是他那深刻而又机智的智慧。

蒙田的影响，在他生前就已相当大。他的《随笔》在他生前已广为流传，并超出法国本土。人们一般都以欢迎的态度对待他。直到17世纪末，他的思想才在笛卡尔、帕斯卡尔等带有继承性的批判中沉寂下来。但他从未完全沉寂过。从18世纪到20世

纪，他一再被复活。

我在这里提起蒙田，是因为我将要讨论的几位哲学家，尤其是笛卡尔和帕斯卡尔，从一定意义上说是蒙田思想的继承人。他们是从不同方向继承蒙田的。这是因为怀疑主义自身中包含着两种结论。首先，怀疑本身是对一切权威的否定。因此，我们说笛卡尔由方法的普遍怀疑出发，确立我思故我在，实是蒙田思想的继续。其次，怀疑是针对着理性能力自身的，因此，怀疑主义并不一定意味着理性主义，它同样可以导向信仰主义。

理性主义作为一种启蒙精神意味着什么，我们可以总括起来说几句话了。首先，理性主义是一种人本主义。从道德方面说，它肯定个体的人的存在权利和人的自由，主张在现世中追求人格的完善。理性主义的人本主义从历史的方面说，主张人是世界的主人。它张扬理性，就是主张科学精神，锻造人支配自然的武器。而从认识论方面说，理性主义是对认识能力的批判。

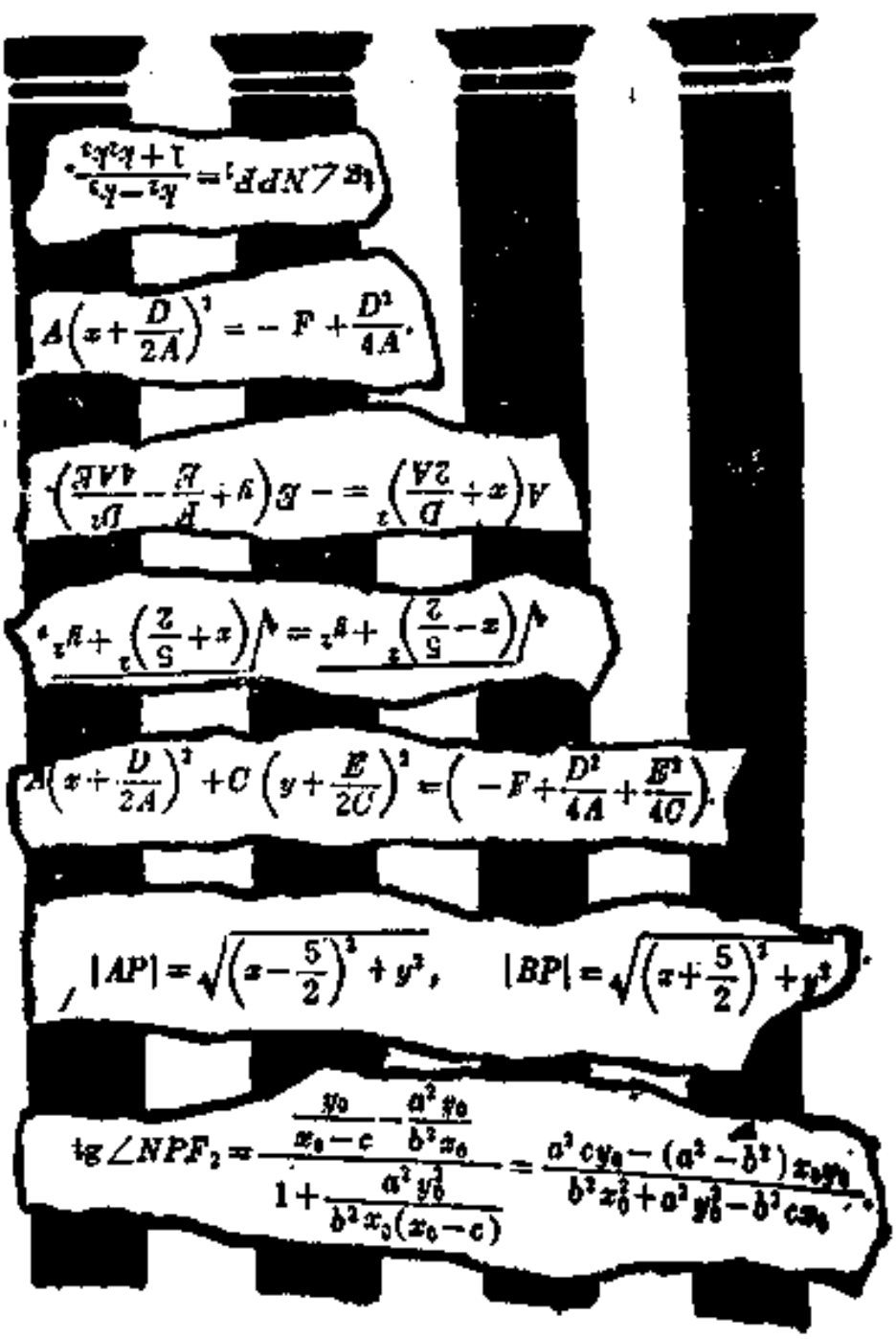
这样一种精神，对于一个有志于发展的民族来说，应该说即使到了300年后的今天，也还没有过时。

让我们跟随着理性主义哲学家们的足迹，深入地讨论一下理性主义哲学的具体内容。

第二章

理性主义的诞生

——笛卡尔哲学



在一般情况下，记述一位历史上的哲学家的哲学，对他的生平和著作情况似乎总必须说上几句。我认为，一位哲学家一生的个人体验，对他的哲学个性有着不容忽视的、有时甚至是根本性的影响。但是，这样一种体验，却无法在流水账似的、浮光掠影似的生平大事记述中反映出来。简略的生平，是在任何一本哲学史教科书上都能找到的。因此，我对这些哲学家们的生平索性只字不提。

不知从何时起，我们的哲学变成了由自然观（或世界观）、认识论、方法论（或辩证法）和历史观四大块构成的体系。我猜那是受了欧根·杜林先生的影响。事实上，历史上的哲学极少是由这么

四大块构成的。当然，把它们进行大卸八块式的分析，硬纳进这个模式似乎也不是绝对不可能，但总有离开哲学家本人原义太远之嫌。因此，我将尽力按这些哲学家本人的体系去叙述他们的哲学。当然，我不敢说我能反映他们的原貌，不过力求公允而已。尤其是对没有自己体系的哲学家帕斯卡尔和莱布尼茨，要反映他们的原貌，当然就更困难了。

以上是我正式叙述理性主义哲学前的两点声明。

第一节　笛卡尔哲学体系

笛卡尔被认为是近代哲学的始祖，这是因为他的哲学不仅在内容上、而且甚至在形式上也显得别开生面，与众不同。这种哲学的出现，表明了旧式经院哲学的丧钟已经敲响，而体现着一种完全不同的精神的新哲学已经诞生。

中世纪的哲学变成神学的婢女，变成一种言必引圣经的烦琐而空洞的推理论证，一大堆莫名其妙的术语加上一大堆不知所云的空洞命题。当然，并不是说中世纪就没有出过任何杰出的哲学家。但有一点，就是它的那种形式和那些术语是一般人无法理解和接受的。

笛卡尔的哲学却给人无比的清新之感。他尽量使用一般人的语言，只使用中世纪哲学中最常见的少数概念术语，用讲故事——他自己的哲学探险经历——的方式，把他的思想娓娓谈出。他的哲学不仅显得不见师承，而且甚至显得对以前的哲学一无所知。

当然，这只是外表。

在整个哲学史上，象笛卡尔这样讲哲学故事的人不多。在古希腊，有两位有名的哲学家是这样做的，他们就是巴门尼德和苏格拉底。笛卡尔采取这种方式讲哲学，也许可以说是“文艺复兴”风气的熏染吧。

笛卡尔哲学，的确渗透着文艺复兴以来的人本主义和科学精神。他的哲学的起点，正是蒙田思想的结论。

我们大体可以根据笛卡尔的《第一哲学沉思集》（也就是《形而上学的沉思》）来敷演他的哲学体系。

笛卡尔哲学的起点，是方法论的普遍怀疑。

我们说过，按蒙田的想法，世界是那么博大，历史是那么悠长，事物是那么繁杂，奥秘是那么深地隐藏着，而远离上帝的我们是那么渺小，因此，无

论我们对什么事作出确定的判断，都难免会犯错误。

笛卡尔看中蒙田思想的，大约只是他对人的知识及认识能力反思的精神。蒙田的批判是那么有力，在这样的批判之后，再盲目轻信旧有的知识，难免冒犯错误的危险。因此，笛卡尔主张，在找到确实可靠的知识之前，应该先进行一次清扫工作，以普遍的怀疑将旧知识一概扫除。

笛卡尔的普遍怀疑的矛头所向，大体上说有两个。

第一，在《方法谈》中，笛卡尔叙述着自己的哲学故事。说23岁他在日尔曼当兵时，在驻留所无所事事而独自沉思，幻想着构造一个全由真理构成的知识大厦。他说，他并不敢肯定过去学来的知识一概都不可靠，有一些他是很信服的，尤其是数学。但是，为了他的目标，他认为，“我没有别的更好的办法，只有把它们一下子统统清除出去，以便空出地位，然后或者安放上另外一些更好的意见，或者当我把原来的意见放在理性的尺度上校正之后，再把它放回去。”① 他希望在这样四个原则指导下重建真理的知识：第一，只接受对心智是清楚明白的观念；第二，把问题尽量分析到最简单的部分；第三，然后由简及繁引导思想；第四，对问题

① 《方法谈》第二部

详加审察，尽量完全枚举。

简言之，笛卡尔试图以理性为原则对“知识”进行重新审查，以便确立真理。他怀疑的矛头针对着知识。

第二，在《第一哲学沉思集》中，他进一步分析《方法谈》中的怀疑。可以说，他是又对自己提出这样的问题：以前接受来的知识为什么是不可靠的呢？他回答说：“我一向当作最真实可靠的东西加以接受的一切事物，都或者是由感官得知的（指直接感知事物——引者），或者是通过感官而得知的（指得自别人的话语传闻——引者）；可是，我有时候曾经发觉这些感官是骗人的；所以，对于那些骗过我们一次的东西不要完全相信，乃是谨慎的行为。”① 笛卡尔甚而至于怀疑推理，他说，就是我在计算2加3等于5这么简单的数字时，焉知不是上帝在骗我呢？

笛卡尔这里怀疑的对象是人的认识活动本身，是人的认识能力。

笛卡尔的怀疑，与蒙田的怀疑，在对象方面是一致的。他们的不同在于笛卡尔的怀疑是方法的，而蒙田的则是怀疑论的。因此，蒙田甚至怀疑怀疑本身，而笛卡尔则认为，你可以怀疑一切，但怀疑

① 《第一哲学沉思集》沉思一。

本身不可怀疑。这正是理性主义精神的所在。这种方法的怀疑由于不怀疑自身，它就有了确定的东西。笛卡尔说，我在怀疑这件事本身无可怀疑，而怀疑是思想，因此，他说："我思，故我在"，是第一个确定的，无可怀疑的命题。

我思，故我在。

"可是我究竟是什么东西呢？一个在思想的东西。什么是一个在思想的东西呢？就是一个在怀疑，理解、理会，肯定，否定，愿意，不愿意，想象和感觉的东西。"① 笛卡尔"我思故我在"设定

① 《第一哲学沉思集》沉思二。

的“我”是赤裸裸的思想本身，不含任何物质成分，是不存在于空间世界中的纯粹的心灵。而且，他的“我思，故我在”，虽然具有一种推理的形式，但他说，这不是推理，思维和存在在这里是同一个意思，我思维就是我存在，我是作为思维的存在。

由于我思故我在在这里是直观的，笛卡尔就断言，这个命题是自明的，是自身清楚明白的。“因此我觉得可以建立一条一般的原则，就是：凡是我们极清楚极明白地设想到的东西都是真的。”①

笛卡尔哲学的目的就是要建立真理体系。因此，在确立了清楚明白的观念为真的原则之后，他就可以开始对一切观念进行反思或审查了。

他认为观念有三种：“在这些观念中，我觉得有一些是我天赋的，有一些是从外面来的，有一些是我自己制造出来的。”②

笛卡尔对观念进行这样的分类，是为着确立我之外的存在。由于我思故我在，思维即存在，因此，观念自身应该说都是实在存在的。即使是人自己造出来的飞马、怪物，作为观念总也是实在的，清楚明白的，真的。然而他却用但是一转，就

① 《第一哲学沉思集》沉思三

② 同上

引出了思想之外的存在：就与外面的存在相符一致而言，人自己造出的观念就是假的，而通过感觉从外面来的观念，正是前面怀疑过的，只有天赋观念才是无可怀疑的。

所谓天赋的，直接的意义是说与生俱来的，从我们自己的自然本性中得来的。因此，天赋观念是我们开始时不知其来源的、自身作为观念实在存在的东西。笛卡尔又认为，把自身实在的观念进行比较，会发现它们是向我表象着不同的东西的。有的表象形体（物体），有的表象思想，等等。然而不管它们表象什么，一般的观念我们仍然不难把它们想象成是我们自己造出来的。但是有一个例外，就是上帝的观念："因此只剩下上帝的观念，我们应当考察一下，看看其中是不是有某种东西不能来自我自己。上帝这个名词，我指的是一个无限、永恒、不变、独立、全知、全能的实体，我自己以及其他一切存在的东西（如果真有这些东西存在的话）都是由这个实体创造出来的，产生出来的。可是，这些属性是这样伟大，这样卓越，以至于我愈是仔细地考察它们，便愈不能相信我对这个实体的观念可以单单从我自己取得它的来源。因此，必然应当从我以上所说的话中推出一条结论，就是上帝存在。因为实体的观念虽然因为我是一个实体而存

在于我心中，可是我是一个有限的实体，是不会有一个无限实体的观念的，除非是由一个真正无限的实体把它放进我心中。”①

笛卡尔的逻辑大体是这样的：我怀疑，表明我不完满，我有限；然而，我有无限完满存在的观念；由于原因必须大于或至少等于结果，因此我这有限物不能是无限的原因，由此推知必有无限存在物存在。

对于笛卡尔来说，肯定无限完满的上帝存在是必要的。首先，“我思故我在”确定的只是一种绝对主观的、内在的存在，如果不设立一个无限的存在物，从逻辑上说会得出唯我论的结论，这是一种令人无法接受的结论。其次，在普遍怀疑时，我认识真理的能力已受到致命的攻击，而我思故我在只是肯定了我存在，却并没有保证我不受骗。

笛卡尔的我思故我在，意义无比丰富，在历史上起过巨大的作用，产生过无可比拟的影响。但在笛卡尔自己的体系中，这一切力量都还没有能发挥出来，反而显得是一个矛盾百出、不得不再设立许多与之相矛盾的前提来补它的漏洞的东西。笛卡尔自己的知识，没有一种是真正可以由我思故我在推理得出的。如果坚持我思故我在，直接可以得出的

① 《第一哲学沉思集》沉思三

结论是，人所知道的一切，都只是我的表象或以我的思维意识为原则的现象（康德的观点）。但是在笛卡尔那里，朴素实在论的观念是根深蒂固地存在着的，他事实上无法迫使自己接受外物不是实在存在的看法。我们在第一章里已谈过，笛卡尔的问题是如何建立既是逻辑必然而又客观有效的知识，或者更确切地说，回答逻辑必然的知识如何客观有效的问题。

因此，对他来说，人认识客观实在的“能力”是不能怀疑的。如果怀疑这种能力，他就只能陷入怀疑论或不可知论。于是，他借上帝的保证收回了开始被他怀疑的认识能力，断定全能全善的上帝不会是骗子：“既然他不可能有骗我的愿望，他当然也没有给予我一种能力，使我在正确地使用这种能力时会犯错误。”①

当然，人仍然是会犯错误的，否则怀疑人的能力就会是没有道理的。那么，错误的原因何在呢？“这只是由于意志比理智广阔得多，我没有把意志纳入同样的限度之内，而把它扩张到我所不了解的东西上去了；意志本身既然对这些东西是一视同仁的，于是就极容易陷入迷途，把假的当作真的，把恶的当作善的：这就使我错误和犯罪了。”②因

①② 《第一哲学沉思集》沉思四。

此，使人免犯错误的方法就是使自己的思想严格遵循理性，或者更好地说，时时向着上帝："当我专心思想到上帝，完全向着上帝的时候，我发现在我自己里面并没有任何产生错误或虚妄的原因；可是片刻之后，回想到我自己时，经验就告诉我，我仍然会犯无数的错误。"①

事实上，笛卡尔的上帝也就是普遍理性本身，因此，时时向着上帝和时时求教于理性而不是意志，事实上是一回事。

现在，笛卡尔已经确立了我思故我在，上帝存在，清楚明白的观念是真的，以及不要让意志超出理智等几个原则。他认为，已经可以凭借这些可靠的工具来对开始以怀疑扫除掉的知识进行甄别平反工作了。

首先被笛卡尔眷顾的是数学。他说："即使我过去为感官对象深深地吸引的时候，我也曾把我在算术、几何以及一般纯粹数学中的形相、数目等方面清楚明白地理会到的东西列入不易的真理。"②笛卡尔指出，数学的对象是空间、时间、运动等"连续量"。数与形的关系无疑有最大的确定性，而且可以对之有十分清楚明白的观念。但困难的是无法

① 《第一哲学沉思集》沉思四

② 同上，沉思五

断定这种观念性的“本质”必然意味着它有相应的外部“存在”。他认为，只有上帝的本质包含存在，但无法断定三角形的本质中包含着存在。

要建立这种本质与存在的统一，仍然必须求助于全能的上帝。但在笛卡尔的体系中，上帝建立这种统一的方式，事实上又有两种。

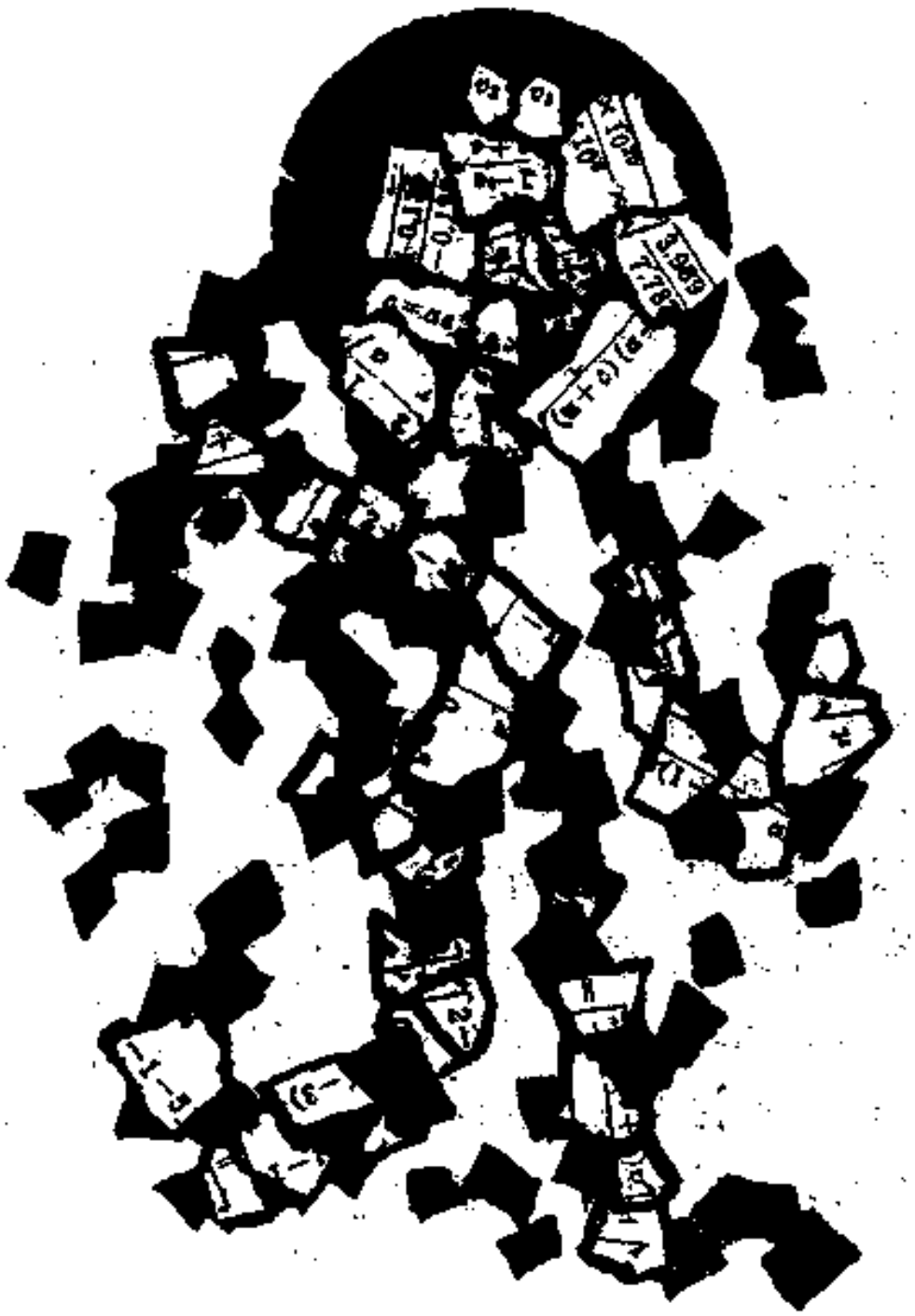
第一，在《方法谈》中，笛卡尔说：“上帝一方面把这些规律建立在自然之中，一方面又把它们的概念印入我们的心灵之中，所以我们对此充分反省之后，便决不会怀疑这些规律之为世界上所存在，所发生的一切事物所遵守。”① 于是，笛卡尔想象上帝在一个想象的空间中先创造了一团混沌的物质，然后给予这团物质以“通常的协助”，就是说，给它运动和规律，它就会变成我们今天所见到的宇宙。由于上帝是无限完满的，他的创造物也就应该是无限完满的，因此，即使上帝无数次重复这个创造，他所造出来的也不会与此不同。他所说的世界的规律，就是以数学为原则的机械力学规律。因此，事实上，在笛卡尔的思想中，上帝是一个大数学家和无比高明的机器匠，他所创造的一切物质存在物，包括人的身体在内，都是机器。由于上帝在人的身体中又放入一个认识着这个世界的灵魂，

① 《方法谈》第五部

使人不同于其他一切存在物。至于人以下的东西，包括动物，就都只是纯粹的机器了。

第二，在《第一哲学沉思集》中，笛卡尔关于物质存在的证明，事实上直接依靠的是我思故我在的原则，他证明道，我思想到数和形时，有了清楚明白的观念。但是，对它们，尤其是对形的思想，可以有想象和理会两途，例如，千边形，借想象是很难有清楚明白的观念的，但借理会则完全清楚明白。可见这两种思维方式是不相同的。他认为，想象是依赖感官的。依据由怀疑推到我思故我在一样的方式，我也可以认定作为感性中心的我存在。简言之，我想象，故我作为感性主体存在。可以肯定我有一个身体，这不象我思故我在那么确实，因为感觉常常骗人。但是既然上帝不是骗子，我至少有时能清楚明白地知道我有身体，这也就可以认为是可靠的。通过身体，我可以知道自然界万物的知识。

心灵通过身体认识万物的过程大约是这样的：大脑中有一个小腺体：松果腺，心灵可以在这里感受到动物精气的冲击，动物精气则通过一些小管道（神经）遍布全身。当身体受到外物刺激时，动物精气就把这种刺激传到大脑，再通过松果腺传给心灵。这就是他的身心交感说。



通过身体，我可以知道自然界万物的知识。

在这样肯定了他定义为“广延”的物质存在之后，笛卡尔就作为一个完全的物理学家来说话了。

笛卡尔的物理学知识相当广泛，对光学、颜色学、天文学、生理学等都有过开创性的贡献。其中最值得一提的是他关于宇宙起源的学说。笛卡尔否

认有空的空间，他认为这并不一定导致宇宙中不可能存在运动的看法。他认为充实的物质仍然可以作漩涡运动。这种看法在当时完全缺少实验根据。但这种思维模式与当时占统治地位、而由后来牛顿提出的空的空间中安放着物体的物质观模式大不相同，在科学史上是有贡献的，对后来的宇宙起源说很有启发。

笛卡尔在科学中最卓有贡献的是数学，他发现了用代数方法解决几何学问题的方法：解析几何学，现在人们仍然称直角座标系为笛卡尔直角座标系。

我们关心的是哲学问题，或说形而上学问题，因此，虽然笛卡尔是将物理学也纳入他的大体系之中的，我们也不再在这里浪费笔墨了。

第二节　笛卡尔的矛盾

笛卡尔的体系从它诞生的第一天起，就成为哲学家们争论的热门话题，可以说一直到今天，这种争论也没有停止。

在这种情况下，笛卡尔哲学体系不可避免地要受到最严格的思想检验。很快，关于笛卡尔哲学中存在的逻辑错误就被揭示出来。从关于上帝存在的

证明到由怀疑能否推出我思故我在，笛卡尔哲学逻辑推论的每一步，都被发现是以逻辑上的错误为前提进行的。在这种分析之下，笛卡尔的体系已变成一个逻辑上破绽百出、充斥着各种谬见的杂合体。

但是奇怪的是，笛卡尔的体系却比任何一个单纯批判笛卡尔的哲学更长命，更有影响。它被第一百次地批倒之后，又第一百零一次受到批判。

这是为什么呢？笛卡尔哲学的力量，并不在它的逻辑，而在于它提出了哲学思维必须遵循的原则。也许笛卡尔本人也未能完全遵循这些原则，但他在前无古人的情况下提出这些原则的功绩是永远不会被抹煞的。也许，正因为他那么矛盾，他才那么多方面地提出了问题。

可以说，笛卡尔的贡献，主要在于提出了原则，提出了真正的哲学问题，而不在于解决这些问题，应用这些原则。也正因为如此，对笛卡尔的哲学矛盾进行分析批判，也就是必要的：只有这样，才能找到笛卡尔提出的真正的问题所在。

我在这里不想对笛卡尔的体系中的逻辑矛盾进行分析，因为这对于理解笛卡尔开创的理性主义哲学并无多少帮助。我想通过分析指出的是，笛卡尔看来是一体的哲学，事实上却是沿着两个不容相混的方法或原则建立起来的；而这样两套原则，后来

演化成理性主义哲学中的两派：马勒伯朗士派和斯宾诺莎派。

我们前面说过，笛卡尔普遍怀疑的矛头，实际上是针对着知识和认识能力两个不同的对象的。在《方法谈》中，他着重怀疑的是旧有的知识本身；而在《第一哲学沉思集》中，他则强调了感觉和推理等认识活动可能引起错误，因此，他怀疑的矛头是针对认识能力的。

这样一种区别，表面上看似乎并不矛盾，但对笛卡尔的体系来说，这个区别关系到他哲学所依据的原则。

笛卡尔有时称"我思故我在"是"第一原则"；但在证明了上帝存在之后，他又称上帝存在为第一原则。这两个命题哪一个为第一原则，所得出的结论必然有天壤之别。那么，到底在笛卡尔那里哪一个是第一原则呢？我们正可以在对怀疑对象的分析中发现这个问题的答案。

如果以方法论的怀疑批判旧有知识的真理性，从逻辑上说，必须再设立一个前提，就是有真理存在。因为如果根本没有真理，对旧知识也就用不着去进行方法论的怀疑，而应直接达于怀疑论。而且，还要设定一个前提，就是已经知道了判别真理

的一般标准。否则，依据什么东西说旧知识是可以怀疑的呢？事实上，在笛卡尔的《方法谈》中，笛卡尔也正是在对旧知识的怀疑中提出了建立真理的四大原则。此书的第一部，谈必须进行一次普遍怀疑；第二部，谈真理的四大原则或四大箴言；第三部，谈怀疑时人的行为准则：尊重习俗法令，行为上肯定并坚持已选定的意见，只求克服自己不求克服命运；第四部；设立我思故我在原则；第五部，谈上帝存在及世界存在。我们应该注意的，是真理清楚明白的原则的确定，在“我思故我在”之前。

如果怀疑的对象是认识能力，则可以不管这种怀疑是否有根据，也可以不管怀疑的对象是否存在。由于怀疑是一种认识活动，它所怀疑的正是自身，因此，这里可以直接设定的是自我意识，是思想自身的存在，也即笛卡尔的“我思故我在”。尽管在这里，“我”的出现并不合乎逻辑。在笛卡尔的《第一哲学沉思集》中，沉思第一，谈必须进行怀疑；沉思第二，谈我思故我在并肯定清楚明白的观念是真的；沉思第三，谈上帝；沉思第四，谈真与假；沉思第五，谈世界存在；沉思第六，谈身心关系。这里我们应该注意的是，我思故我在的原则，设立于清楚明白的原则之前。

是我思在前，还是清楚明白在前，正是在实际

上确定我思在前还是上帝在前。因为笛卡尔的上帝并不是一个人格神，而是世界的普遍理性，一种宇宙精神，世界的本质，永恒的真理，等等。而清楚明白的观念为真的原则，也正是一种理性真理的原则。这点我们后边再详述。

当按《方法谈》的顺序先设立清楚明白的原则再设立我思时，我们看到，我思故我在之所以为真，是因为它符合清楚明白的原则，因此，我思故我在是清楚明白原则的一个“例子”，真正的第一原则是清楚明白的原则或上帝。

当按《第一哲学沉思集》的顺序，在同一次沉思中先设立我思故我在，然后接着肯定凡是清楚明白的就是真的时候，清楚明白是我思故我在这个命题本身含有的一种“特性”，因此，真正的第一原则就是我思故我在。

这两种不同性质的我思故我在，直接影响着对上帝存在的证明。笛卡尔关于上帝存在的证明事实上也有不同的两种，而这两种不同的证明，反映出笛卡尔心目中的上帝所要起的不同作用。

我们在上一节叙述的笛卡尔上帝存在的证明，只是他所提出的一种证明。这种证明有几个关键的步骤。第一步是肯定我思即我怀疑，而怀疑是不完

满；第二步是肯定我有完满的上帝观念；第三步是认定不完满不能是完满的原因。这就得出上帝存在的结论。这种证明大体上是中世纪关于上帝存在的“第一原因”和本体论证明的结合物。这样证明出来的上帝，是世界的创造者或原因。

笛卡尔还有一个关于上帝存在的更简单的证明。他说：“我在其他的一切事物上总是惯于把存在与本质分别开来，因而很容易以为可以把上帝的本质与存在分开。这样就能够把上帝设想成并不现实存在了。可是尽管如此，当我更加仔细地思想到上帝时，我却明显地发现存在并不能与上帝的本质分开，就象三角形的三只角的和等于两直角不能与它的本质分开，或者山的观念不能与谷的观念分开一样；因此，设想一个并不存在的上帝，亦即设想一个没有什么完满性的最为完满的实体，是和设想一座没有谷的山同样不合理的。”①这是完全照抄了中世纪关于上帝存在的“本体论证明”。这样证明出来的上帝，是世界的“本质”。

上帝是世界的“原因”，还是世界的“本质”，含义是非常不同的。

对原因的追溯，形象地说，是对业已肯定的结果作“向前”的追索，对事物“来源”的追溯，这

① 《第一哲学沉思集》沉思五。

种追溯是沿着时间方向进行的。

对本质的追索，形象地说，是对眼前的事物作“向内”的探索，对事物“规定性”的追寻，植根在此物与他物的区别与联系之中，是沿着空间方向进行的。

当然，笛卡尔在认为上帝是世界的原因和创造者时，与《圣经》中那种充满文学色彩的创造已经不太相同了。而他在说上帝是世界的本质时，与柏拉图那种脱离现实世界的理念世界也不太一样。作为近代哲学家，他已不再到我们现实地生活在其中的宇宙之外去寻找一位人格神。他事实上是首先肯定这样一个宇宙存在着，而试图找寻关于这个世界的真理或真理性认识。因此，他设立的上帝，真正说来并不是世界本身的原因或本质，而是人能认识这个世界的保证者。

但是，笛卡尔的上帝在这两种意义下所保证的东西并不相同。

当从我思出发追溯出作为原因的上帝时，上帝粗略地说是“我的原因”，它由于最终由对我的认识能力的怀疑所推出，因此，它所保证的，是我有认识真理的能力，他不是骗子，因此，只要我认为是清楚明白的，就是真的。

当上帝被认作世界的本质时，他的存在是直接

从上帝的观念推论出来的，只因为上帝观念清楚明白，无限完满，他就是存在的。因此他直接保证着的是观念与相应的存在物之间的相符合一致。

只有在上帝保证我有认识真理的能力的情况下，笛卡尔的身心关系学说才是可以理解的。而当上帝保证着观念与事物的一致时，笛卡尔建立的是思维与存在之间一种平行论的一致。

身心交感说与平行论是矛盾的。平行论是说身与心之间不存在直接的相互联系，而只有一种外在的一致，而身心交感则恰恰是强调这种直接联系。而我们在上一节的叙述中不难发现，笛卡尔事实上是两种说法都有的。究其原因，可以说这两种说法分别与上帝的两种保证作用一致。

当上帝保证我有认识真理的能力时，我若要知道现实存在的情况，就仍需要与现实存在发生直接的交往，身心交感说是必要的，因为只有如此，身体与外物之间才可能有直接的联系。这样的情况下，如果仍然坚持清楚明白的观念才是真的这一原则，得出的结论则是，要获知真理，最初的一步是获得对“我思”来说清楚明白的观念。如果认定只有天赋观念是清楚明白的（笛卡尔有这种看法），那么，可以得出这样一个结论：外物通过身心交感给予心灵的信号，只有与天赋观念一致，才能被心

灵所清楚明白地理解：这就是否定人可以认识客观自在的存在，而只能认识人化了的存在，即现象或表象。笛卡尔本人没有得出这个结论。而如果认定感觉的观念也可以是清楚明白的（笛卡尔也有这种说法），那么，可以得出这样的结论：心灵被动地接受着外物给与的观念。这应该是身心交感说的本义所在，然而却与笛卡尔一开始就肯定我思故我在，而且思想活动是永不停息的原则相矛盾。

当上帝保证着观念本质与外界存在间的一致时，我若要知道外界存在的情况，就可以有两途，一，只需知道自己心中的观念，就足以断定外界的存在。这是肯定一种本质与存在的绝对同一。就是说，如果我肯定了某种观念的自身清楚明白，我就是断定了这观念的对象是存在的。这种看法显然很成问题。因为并非一切本质都是存在的。例如三角形三内角之和等于两直角，是清楚明白的，但三角形却可能根本不存在。又例如，我此刻坐在桌前，和反命题我此刻不坐在桌前，自身都不包含矛盾，都是可能的，清楚明白的，但显然两者不可能同时存在。因此，二，我应该通过认识上帝来认识他在观念本质和外界存在间建立起来的一致。笛卡尔说过："因此我非常明白地认识到，一切科学的确定性和真理性，都只是依靠对于真实的上帝的认识，

所以我在认识上帝之前，是不能够完备地知道任何东西的。”①

以上的各种不同看法，我们分别可以在斯宾诺莎、马勒伯朗士、洛克、莱布尼茨以至康德的哲学中看到。笛卡尔的原则具有歧义性，也可以说包含着丰富的内容和极大的可塑性。

由于上帝的不同保证作用，心灵与外物所处的关系不同，使得笛卡尔对自然界即“广延”的看法也是不相同或矛盾的。

当笛卡尔按平行论的观点谈论上帝对物质世界的创造时，他的意思是上帝一方面建立广延的世界，另一方面在心灵中给予人广延的观念。他把广延称为一种“实体”，显然，广延是存在。

但是，在另一个地方，笛卡尔从认识的角度谈世界为什么是广延时，是这样说的：他举了人认识蜡块为例：“我们来把它仔细考察一下，把所有不属于蜡的东西一齐除掉，看看剩下什么东西。当然，剩下来的只不过是一个有广袤、有弹性、可以变动的东西。……因此我们应当同意，我凭借想象力甚至于不能了解这块蜡是什么，只有我的心灵才了解它。”②显然，蜡块有许多属性：硬度、温

① 《第一哲学沉思集》沉思五。

② 同上，沉思二。

度、颜色、大小、形状、广袤（广延）等，但笛卡尔认为，其中只有广延是它的本质，其余的只是它的偶性。广延是事物的“本质”而不是其“存在”本身。

这样两种看法，涉及到对自然界客观实在性的看法。如果广延是存在，会得出自然就是一种空间存在的结论；而如果广延只是本质，则所谓空间存在，就只是心灵的表象或相对意识而言的现象，自在之物本身是什么的问题则还处在黑暗中。

由于上帝所起的保证作用不同，还涉及到对天赋观念的看法的不同。

如果上帝的保证在于保证平行着的心灵观念和自然存在间的一致，则观念就应是一种完全主观性的东西，任何清楚明白的观念，都是自身实在的，而且自身为自身的标准的。例如，笛卡尔说，他所谓上帝观念，就是指一个无限、永恒、不变、独立、全知、全能的实体，这我们在上一节中引证过。但是，笛卡尔关于观念又说过完全不同的话。他说：“我从没有说过也从不认为心灵需要不同于他所拥有的思想能力的什么东西的观念。而是真正说来，当认识到有些既不得自外部对象又不得自我意志的决定，而仅仅得自我拥有的思想能力的观念时，为了区别于加给我们的，或我们自己拥有的别

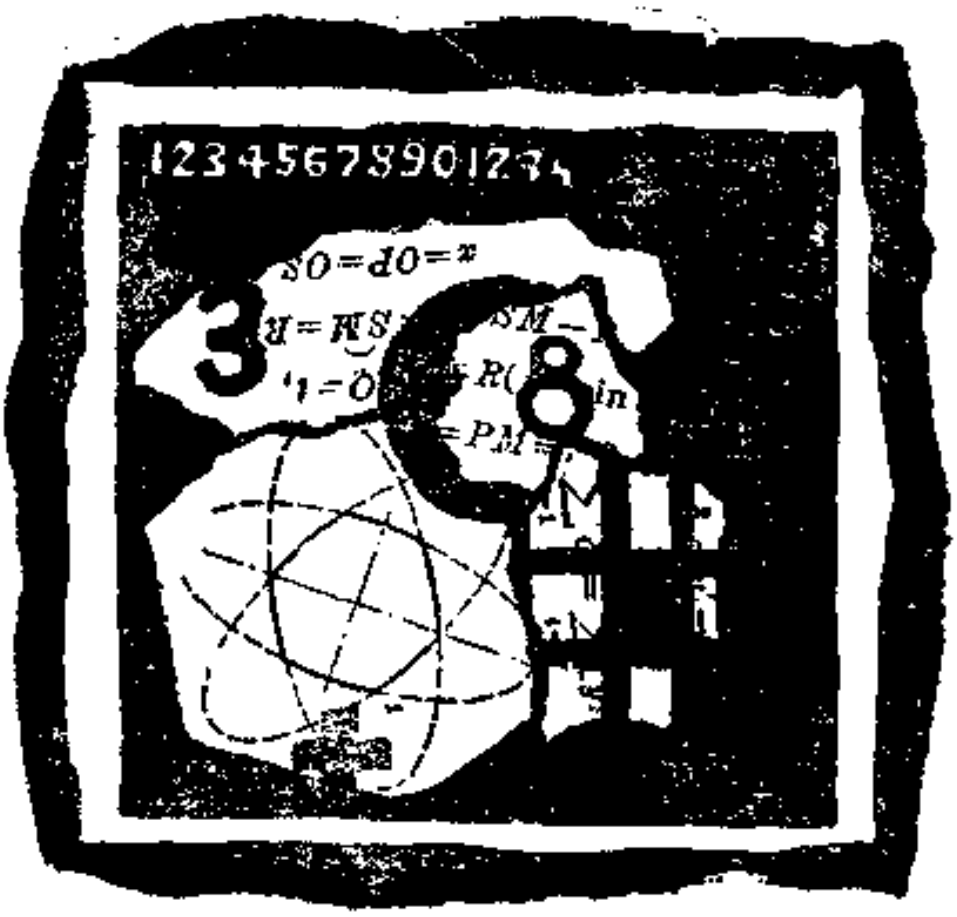
的观念，我称它们为天赋的。”①又说：“当我说上帝的观念是天赋的时候，我所理解的和我的敌手所理解的并没有两样，即，自然在我们之中放上了我们用以认识上帝的能力。”②简言之，天赋观念是指人的认识能力而不是明确的概念。这种看法显然与平行论处于一种无法调和的矛盾之中，而比较容易与身心交感说取得一致，与上帝保证人有认识能力的说法取得一致。

总之，笛卡尔的体系，可以看成两套各自独立的体系的一种混合物。一套体系从我思出发，找到作为原因的上帝，保证人有认识世界的能力，通过身心交感，认识着客观存在的广延世界。另一套体系从普遍理性出发，即从作为世界本质的上帝出发，上帝保证入心中的观念与外界存在的对象一致，因此，人只要通过自身存在的真观念，广延的观念，就可以把握住世界的本质。而最耐人寻味的证据是，这两套看法正是马勒伯朗士和斯宾诺莎哲学中分别加以论述的。

① 《笛卡尔书信集》卷Ⅰ。
② 同上。

第三章

典型化的理性主义哲学体系



所谓典型化的理性主义哲学体系，我指的是将笛卡尔制定的哲学原则：自我意识，天赋观念，清楚明白，身心分离，实体、物质是广延等原则从逻辑上贯彻到底而产生的哲学体系，主要是指斯宾诺莎和马勒伯朗士的哲学体系。

自笛卡尔谢世之后，所谓“笛卡尔派”就在法国活跃起来。除上述两位哲学家之外，有名的还有阿尔诺等人。但我们这里只关心对笛卡尔的体系有所改造和发展的哲学家，而不指那种基本上只是重复笛卡尔的人。

笛卡尔的影响，绝不只限于所谓理性主义学派，经验论者同样受到笛卡尔的影响，后来的18世

纪法国唯物主义者也是笛卡尔的直接继承人。笛卡尔的影响，也绝不限于启蒙时代，从康德以来的人本主义哲学，无一不在笛卡尔原则笼罩之下。因此，我们这里虽然谈论笛卡尔原则典型化了的两种哲学，却只是指那种从概念上说，接受了笛卡尔术语的解释后产生的哲学。而且，由于我们只讲述“理性主义”，对笛卡尔在其他方面的继承人就不在这里论及了。

我们并不严格按历史的顺序来谈论理性主义哲学的生成过程，而希望能从理性主义原则自身的逻辑矛盾分析中找出理性主义哲学兴衰的历程。

第一节　马勒伯朗士哲学

马勒伯朗士不再象笛卡尔那样把普遍怀疑当作自己哲学的第一步。对认识能力和知识进行怀疑，就是进行对于认识的批判，因此，这种怀疑所建立的，从根本上说，就是典型意义上的认识论。而我们说过，笛卡尔的怀疑向着两个方向，正是指出，对于认识的批判，或者说认识论本身，有着两种不同的倾向；这两种倾向，在理性主义哲学中，是以不同形态的本体论表现出来的。

近代本体论与古希腊哲学中的本体论的根本不

同，就在于近代本体论提出了我思故我在为原则，就是说，近代本体论是建立在对于认识的批判的基础上的。近代本体论不再直接谈论本体或存在本身是什么，而是谈论“我”所“理解”的实体或存在本身是什么。质言之，近代本体论是以自我意识为原则的。

事实上，当笛卡尔怀疑一切，而指出只有怀疑本身不可怀疑，怀疑是思想时，他并不可能得出“我”思故“我”在的结论，而至多能得出“思想思想”，故“思想”存在这样一个结论。“我思”中的“我”，是在他将拉丁语“我思”（Cogito）中的暗含人称用法语来表述（ye pense）时偷运进来的。因此，说到底，当笛卡尔说“我思故我在”时，他所说的我，并没有限定为指示着他笛卡尔本人的那个我，而是一个泛我，一个自我。

而且，笛卡尔的我思是一种反思，因为他是在对怀疑这样一个思维活动进行再思维时确定我思存在的。因此，我思不仅是自我，而且是自我意识。

同时，由于笛卡尔是以怀疑这样一种基于理性的活动，而不是由情感、欲望、意志、实践等意识活动开始他的逻辑进程的，所以，他的我思不是一般的自我意识，而是理性。是一种以理性为核心的自我意识。

马勒伯朗士哲学的出发点，就是这种我思。

在归纳他哲学体系的著作《关于形而上学和宗教的谈话》的一开头，他就说："虚无没有属性。我思，故我在。"而且，他象笛卡尔一样断言这个我是一个纯粹的心灵："我只知道在我思的时候我是某个在思想的东西……因此这个在思想的我，我自己的实体不是一个身体……"①

马勒伯朗士并不象笛卡尔那样热心于证明上帝存在。在他看来，上帝的存在，是与我思一样自明的："'有一个上帝'这个命题本身是一切肯定某物存在的命题中最清楚的，而且是和'我思，故我在'这个命题一样清楚的。此外您还看到了上帝是什么，因为上帝和存在或无限是一回事。"②

这样一种出发点与马勒伯朗士哲学的目标是一致的。他希望证明理性与信仰是一致的，或不如说，他坚信这一点，因而，他就这样去思考问题。他勇敢地追随理性带领他去的一切地方，一切科学、宗教、道德、法律等问题，都被他无情地置于理性之下进行衡量。他相信他是在以理性消除迷信，净化信仰，消除愚昧带来的恶，而以理性净化了的信仰达到了至善。科学似乎为他的信仰带来了

① 《关于形而上学和宗教的谈话》谈话一，§1。

② 同上，谈话二，§6。

最大的支持和助力。马勒伯朗士在哲学史上是独树一帜的。

要了解马勒伯朗士的哲学，必须首先知道在肯定我思和上帝的前提下他对于“观念”的看法。

马勒伯朗士认为观念是一种自身独立的存在，这一点是他在对“我思”进行一种心理学式的分析的过程中逐渐确立起来的。

他是这样形容人的状况的：“一个这样的灵魂，它不仅统一于各类实体中一个最低劣的形体，而且依赖着这个形体，通过这个形体统一于我们周围的一切形体，依赖着它们的一切运动，并因此受那些想伤害我们的人的意见、习惯和粗野激情的奴役。一个没有光明的理智，它被虚幻的幽灵所惊吓，总是受骗人的感官的迷惑。一颗不正直的心，它不断地为可耻的激情所支配：一种对至福的强烈渴望，一种全善的广泛能力，而又不断为千百种恶所充斥；它为各种只能瞬时存在的粗野快乐所败坏，或不如说所窒息，这些快乐总伴随着愉人的，并引起悔恨和懊丧的焦虑。”①

马勒伯朗士喜欢谈论亚当犯原罪以前和以后的两种心理学，上述是原罪以后的心理学的特征。他认为上帝按身心统一的法则创造了人。在没有犯原

① 《关于死亡的谈话》，《全集》第七—八卷p.366.

罪以前，身体统一于心灵，而心灵统一于上帝本身。但自从亚当犯了罪之后，这种统一就倒了过来，心灵统一于身体。这样一来，“人，可以说自犯了原罪以来就只是血肉之躯了。他的感官和激情的最微弱印象扰乱着他心灵最强的注意力，精气和血液之流把心灵与它自己卷在一起，并且不断把他推向感性对象。”①他认为，在这种情况下，人对世界万物的认识，就难免会犯错误了。

马勒伯朗士认为，心灵有两种能力：理智和意志。理智是接受各种观念的能力，而意志是接受各种倾向（爱好）的能力。但灵魂在接受这一切时又不是完全消极被动的，而是有“自由”改变这些印象和倾向的能力的。

马勒伯朗士按一种结合着身心交感说和平行论的学说来描述人的认识过程。他认为人接受了外物的刺激时，动物精气和血液就把这种刺激传递到大脑，并在大脑中留下一些痕迹，引起神经纤维的不同样式的振动。这各种痕迹和振动又形成不同的组合。这些精气的流通等形成一些固定的通道，痕迹也可以一次次加深，这些都会形成人对一些事物“习惯”的看法。

但是，这并不是说这过程中有观念产生：“灵

① 《真理的探求》卷三，第二章§9.

魂接受某种新观念的同时，身体就在大脑中被印上某些新的痕迹，而对象产生些新痕迹的同时，灵魂就接受了些新观念。并不是说灵魂考察着这些痕迹，他对它们没有任何知识；也不是说这些痕迹包含着这些观念，因为它们之间没有任何关系；最后，也不是灵魂从这些痕迹获得他的观念……”①

观念虽不是外来的，但是人的心灵认识外物，却是离不开观念的。马勒伯朗士认为观念是人的心灵认识的直接对象：“灵魂不是通过对象本身看到它们的，而且，当我们的心灵看到例如太阳时，他的直接对象不是太阳，而是某种紧密统一于我们灵魂的东西，我称这东西为‘观念’。因此，我这里把观念一词理解为心灵在察觉某个对象时他的直接的，或最接近的对象。”②人要察知对象，观念是必须出现的，相反，对象则不是必须出现的。我们可以看到金山而实际没有金山。可见，观念是一种自身实在的东西，而不是必须依赖外物才可存在的东西。外界事物并不会把自己的形象传递给任何东西，因此，认为观念是来自外物的肖像是没有道理的。例如，我在受到针刺时感到疼痛，怎么能认为疼痛是针刺的肖像呢？只能认为针刺在大脑中产生

① 《真理的探求》卷二，第一部，第五章§1。

② 《真理的探求》卷三，第二部，第一章。

痕迹和心灵中产生疼痛的观念，由于上帝按身心统一的法则创造人而使它们同时在身体和心灵中发生。

也不能认为观念是人的心灵自己产生的。如果观念是人自己创造的，那么观念就应该可以听任人的支配。例如各种数有它们自己的属性，并不因为人们不知道它们，它们就不存在。观念并不因为人没有想到它们，就不存在了。马勒伯朗士认为观念是自身实在的东西，“人们没有能力构成他们察觉到的事物的观念。”①

马勒伯朗士认为观念这种自身实在的东西是精神的，是直接统一于上帝这个无限的精神实体的。它们是上帝创造事物时所依据的“原型”。观念是先于事物存在的本质本身。

人认识一切事物都要通过观念。但是事实上，人只有广延事物，即心灵之外的客观对象（包括人的身体）的观念，即只有物质事物的观念。人并没有对于自己的心灵的观念。因为人并不象面对外物那样面对自己的心灵。如果人在感觉，人并不能对这感觉有清楚的观念，因为此时感觉就正是心灵的样式。因此，人对自己并没有象对外物那么清楚明白的认识。虽然人对我思故我在有最直接的理会，

① 《真理的探求》卷三，第二部，第3章。

但至于“我”是什么，即我的本质，则除了知道我是精神之外，并没有进一步的认识；不象对物质世界，不仅知道它是“广延”，而且对它有许多具体的认识，有对它的本质的认识。

人没有对于上帝的观念，因为上帝本身就没有观念。观念是上帝创造事物时所依据的原型。因为上帝本身不是被创造物，因此，他就没有原型，没有观念，他就是自己的原型，自己的本质，他是本质与存在同一的，他就是无限的存在本身。

由于人是通过观念认识外物的，于是，人对外物的认识就与对心灵和上帝的理会不同。对上帝和自己的心灵，因为是直接把握的，我们虽不知他们是什么，但知道他们是，即他们存在。但对于外物来说，我们所知道的，事实上只是它们的观念，它们的本质，因此，并不能通过理性断言外物的“存在”。物质的存在，是上帝通过《圣经》等启示给我们的，我们“相信”物质是存在的。

观念是在上帝之中的，但是，我们不能说我们看到了观念就是认识了上帝的本性，而只是说明，我们在上帝中看到一切事物。“我们在上帝中看到一切”①成了马勒伯朗士的名言。他是这样表明这句话的具体含意的：“因此让我们坚持这种意见，

① 《真理的探求》卷三，第二部，第6章。

即上帝是理智的世界或心灵的居地，正如物质世界是形体的居地；心灵正是从他的能力获得他的一切样式；他们正是在他的智慧中找到他们的一切观念，而且如果他们正是通过他的爱以他们的一切合规则的运动行动；而且因为他的能力和他的爱只是他本身，让我们象圣·保罗一样相信，他远非我们中的普通一员，我们正是在他之中拥有生命、运动和存在……”。①

这样一个结论意味着人在认识世界时应该注意在自己的心灵中排除感觉、想象、意愿、激情等非理智的因素，这些都使人离开上帝启示给我们的清楚明白的观念。而理性的思维，真正说来，正是一种向上帝的祈祷，因为我们是在上帝中看到一切的。“因此心灵的注意是一种自然的祈祷，通过这种祈祷我们得到了理性的照耀。但是自从犯了原罪之后，心灵常处在可怕的冷漠之中，他无法祈祷，注意力的工作使他疲劳并折磨着他。事实上这种工作是最重要的，而报酬却非常平常；因此人们时刻感到自己被想象力和激情所刺激，所驱使，所激动，追随想象力和激情的刺激和推动是很甜蜜的。然而这是一种必然性；为了照亮心灵必须祈求理性。除了辛苦注意力之外没有别的方法获得光明和

① 《真理的探求》卷三，第二部，第6章。

理智。信仰是上帝的一种礼物，不问有无要求；而理智通常只给予各种要求。信仰从各种意义下说都是纯粹的神恩：而对真理的理解是这样一种神恩，必须通过辛劳及与神恩协作要求它。”①

当我们在上帝中看到一切时，我们是从真正的原因出发看待一切，我们掌握了真理。一切都是上帝创造的，物质只是按观念创造的广延或占据空间的惰性事物，心灵中最接近上帝的只是接受观念的理智。因此，“只有一个真正的原因，因为只有一个真正的上帝。任何事物的本性和力都只是上帝的意志；一切自然的原因都不是真正的原因，而只是偶有的原因（causes occasionnelles）。”② 例如，一个运动着的球碰撞另一个球使之运动起来，第一个球只是第二个球运动的自然的原因，或偶因，而不是其真正的原因，真正的原因是上帝。事实上，没有上帝的安排，世界中哪怕是最细微的一件事也不会发生。

马勒伯朗士这种表面看来十分荒唐的说法中包含着十分深刻的内容。在马勒伯朗士的时代，“因果”关系的使用是很混乱、十分不准确的。例如说，上述例子中前一个球是后一个球运动的原因，

① 《论文集》F.costilhes版，p.224.

② 《真理的探求》卷六，第二部，第3章，p.312.

往往就解释成前一个球的运动流入了后一个球。而笛卡尔事实上已发现这是不可能的，两个球的运动都发生了变化，笛卡尔认为它们的“运动量”是相等的。这种说法仍不确切，但比原来那种看法显然高明得多。马勒伯朗士同样反对关于因果关系的这种粗陋的说法，他以偶因论说明的是，事物的运动变化之间，存在着一种“秩序”，或说“法则”、“规律”，事物之间的运动关系，更象是一种函数关系，而不是因果关系。这种说法与现代科学的观念已经相当接近，也似可看成康德思想的一种前兆。

马勒伯朗士哲学的落脚点，正是要人承认上帝在世界中建立的一种“秩序”。这秩序意味着必然性，意味着规范人的法。它既具有认识的、科学方面的含义，也具有伦理方面的意义。“如果秩序和永恒法则不由于其本性的必然性而是不变的，在我看来，宗教的最清楚、最有力的证明就会从原则上被毁灭，自由和最可靠的科学也一样……上帝将他喜欢的秩序置于他的创造物之间。”①

上帝虽按必然性的秩序创造了一切，但他仍然给了人一种“倾向”，使得人的意志是自由的。但这只是上帝用以表明自己的智慧：“我觉得心灵的

① 《真理的探求》第十个解释。

倾向之在精神世界，就如运动之在物质世界，而且如果一切心灵都是没有倾向的，或如果他们从不希望任何事情，在精神事物的秩序中就不可能有那种多样性，而正是这种多样性不仅使人赞美上帝智慧之深……而且也使人赞美他的仁慈，他的正义，他的善，及一般说来他的其他属性。”①按这种看法，上帝给人自由，并不是为了让人为所欲为，更不是让人为恶。虽然人有了这种能力使人可以为恶，但人却只有以这种能力使自己自愿地趋向上帝，才是善的，才是道德的。具体地说，爱秩序就是善。

由于秩序与认识和道德都有关，在这里也就意味着真理与善的一致，理性与信仰的一致。“对秩序的爱不仅是主要的道德德性，它是唯一的德性，是德性之母，基本的和普遍的德性；唯有德性使心灵的习惯和禀赋成为有德的。或因虚荣心，或以同情心将他的善给予穷人的人不是慷慨的，因为既不是理智产生了它，也不是秩序支配了它，这只是骄傲或机械的禀赋。……尽管在思想中有一种反叛的想象力，只要服从上帝本身的法则就不是卑下的或受奴役的。最正义的莫过于服从秩序。最伟大的莫

① 《真理的探求》卷四，第1章。

过于顺从上帝。最勇敢的莫过于坚定、忠诚、无畏地追随理性的决定……因为追随理性而被看成发疯的人真正爱理性。”①

马勒伯朗士自己可以说是实践着他的哲学的。从他的《真理的探求》发表时起，他就成了一名“论战者”，与来自四面八方的攻击者的辩论持续了他整个一生。他是用“理性”在捍卫着他对他的上帝的信仰，对他的学说认定的真理的信仰。

马勒伯朗士虽然承认理性与信仰一致，但却不是一个典型意义下的信仰主义者，而是一个理性主义者。因为他从来不因为宗教中不可理解的事牺牲理性，相反，他总宁愿认定宗教中对怪物、奇迹等的解释是不合理的，他宁可牺牲这些东西对信仰的支持，也不愿损害理性的一贯性。相反，他力图以理性将信仰从盲从和迷信中拯救出来。

将理性与道德视为同一的，也是斯宾诺莎哲学的原则。马勒伯朗士和斯宾诺莎虽然都以相当大的力量去讨论认识论的问题，但他们骨子里关心的却是道德问题。马勒伯朗士的哲学取着“真理的探求”的方式，因此，这点似乎还不明显，而斯宾诺莎则直接把他的哲学称为“伦理学”。

① 《论道德》第一部，第二章。§1

第二节　斯宾诺莎哲学

我们在上一章讨论了笛卡尔的体系事实上由两种原则出发，可以推论出两套不同的说法。上一节我们又指出，马勒伯朗士是按照这两套中的一套，即从对认识能力的批判出发，确立我思故我在，以上帝保证人的理性可以认识真理，确立我们在上帝中看到一切的原则。斯宾诺莎哲学事实上是将笛卡尔的另一套原则发挥到极致的体系。

我们说过，笛卡尔普遍怀疑的直接对象，如果不是人的认识能力，而是旧有的知识，那么，他事实上就已肯定了两个前提：第一，真理是存在的，否则就不应该怀疑；第二，真理的原则或标准是已知的，否则怀疑找不到必要的根据。而这样两个前提的肯定，无异于否定怀疑是起点，而是相反，一开始已然确立了具体的真理，即普遍理性本身或普遍理性的原则。

斯宾诺莎绝口不提笛卡尔的怀疑和我思故我在，他的哲学出发点是“真观念”。

从哲学的表述形式来说，很少有哪位哲学家采取过与斯宾诺莎一样的方法。他的主要哲学著作《伦理学》是用几何学方式写成的，即先确立定

义、公则，然后推论出一系列命题。但事实上，这种先确立前提原则和一般准则，再推论出一般结论的方法，是一般理性主义者都使用的方法。而且，一般来说，任何建立体系的人都只能使用这种方法。不过，人们很少在自己的体系中使用几何学才用的那种条理式方式。

对于一个这样的体系来说，事实上仍然存在着一个对原则和定义作出可靠性说明或论证的问题。

斯宾诺莎在他未完成的小书《知性改进论》中将知识分成四类："一，由传闻或者由某种任意提出的名称或符号得来的知识。二，由泛泛的经验得来的知识，亦即由未为理智所规定的经验得来的知识。……三，由于这样的方式而得来的知识，即，一件事物的本质系自另一件事推出，但这种推论并不必然正确。……四，最后，即是纯从认识到一件事物的本质，或者纯从认识它的最近因而得来的知识。"①他认为，第一类和第二类知识是完全不可靠的。第三类知识，简单地说也就是推理的知识，这种知识的真理性要依赖前提的正确和推论过程的严密，因此仍然可能出错误，但一般来说可以认为是可靠的知识。第四类知识即斯宾诺莎所谓"理性直观"的知识，他认为这是最可靠的知识，也是第

① 《知识改进论》§ 19.

三类知识能够成为真理的根本保证和前提。因此，他建立自己的哲学体系的第一步，就是以这种直观直接确立真观念。

在这里，有一个问题先提出来说明一下是必要的，就是斯宾诺莎关于知识的分类，不是依据对科学的分类那样，以知识的对象来划分：物理学、生物学、数学、逻辑学等，而是依据获得知识的途径来划分：直观、推理和经验。这就使得斯宾诺莎的哲学事实上成为一种对意识活动的反思，一种以自我意识为原则的哲学。

当然，他没有象笛卡尔那样用怀疑的方法对人认识真理的能力进行批判，也没有象马勒伯朗士那样从对感性认识、想象力和意志倾向等引起错误的批判中逐步确立理性认识真理的能力。对斯宾诺莎来说，理性才能把握真理是一个不言而喻的自明事实，他与马勒伯朗士似乎是逆向地走着同一条道路。

斯宾诺莎与马勒伯朗士一样认为观念有自身独立的存在。他说："观念之客观地在思想世界与它的对象之在实在世界的关系是一样的。"①就是说，观念与它相应的对象，是象笛卡尔的观念世界与物质世界一样平行对应的关系。他并不认为观念

① 《知性改进论》§ 41.

是其对象的反映或由之而来的印象、肖像等。正因为如此，观念与理性是直接相通的，而它们与物质或广延则是相区别的。

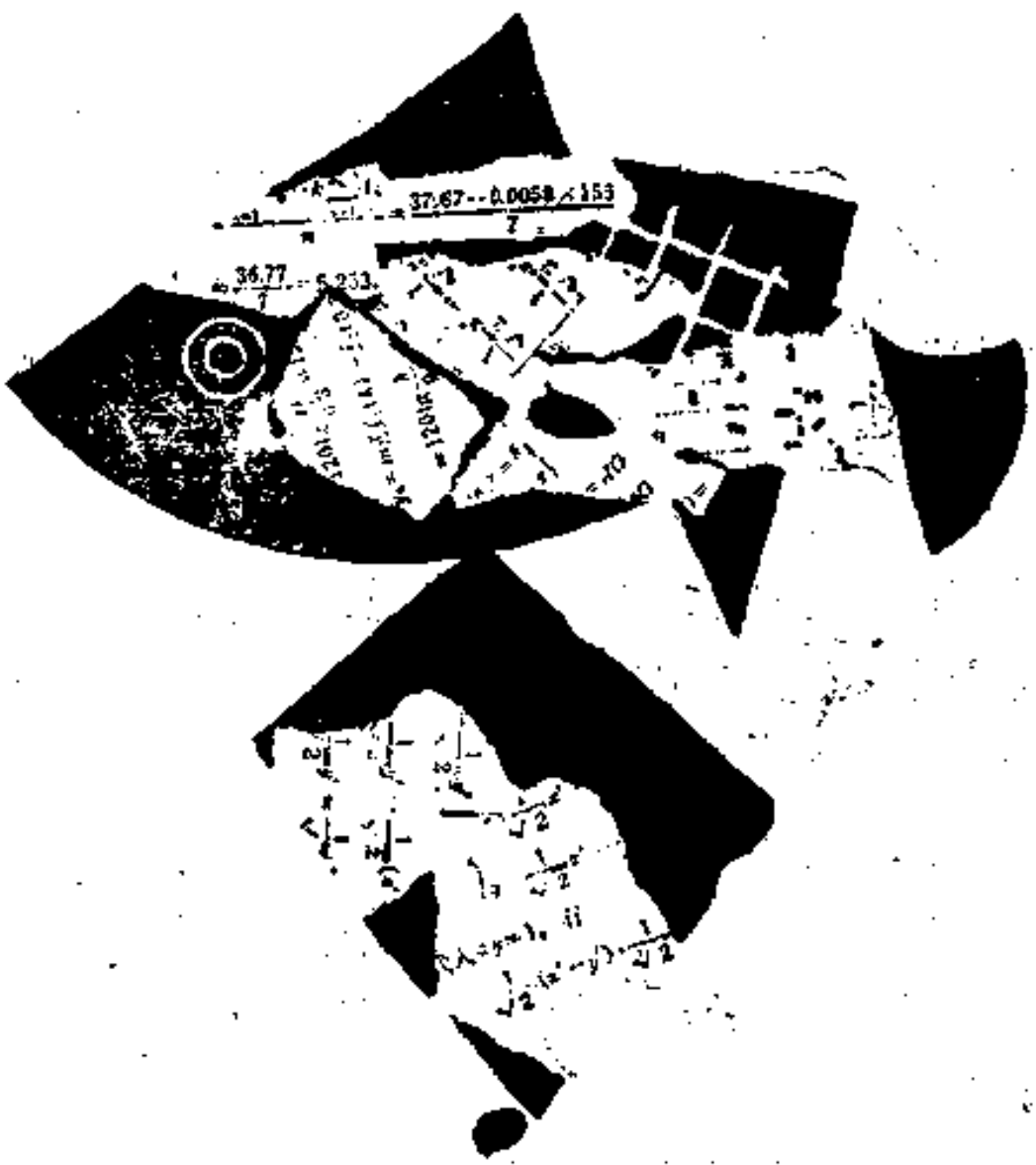
于是，斯宾诺莎认为，一方面，出于几何学方法的需要（这是理性主义必须依据的根本原则），必须先找到能由之推出一切其他观念的观念；另一方面，它应该同时也能推断出相应的物质世界的状况，而免去直接由观念与其对象相关联而造成的混乱。他得出结论说："就推演的次序而论，为了使我们所有的观念都可以按次序排列，并连贯起来，我们必须尽先依理性的要求去探讨是否有一个存在——如果有，它的本性如何——它是万物的原因。这样一来，则他的客观本质又是我们一切观念的原因。于是有如前面所说，我们的心灵可以尽量完全地反映自然。因此心灵可以客观地包含自然的本质、秩序和联系。由此可见，这是万分必需：把我们的一切观念都从自然事物或真实存在推出，尽量依照由此一实在到另一实在的因果系列，这样就可以不致过渡到抽象的和一般的概念；既不由抽象概念推论出真实事物，也不由真实事物推论出抽象概念。因为两者都足以扰乱理智正确的进展。"①

质言之，斯宾诺莎希望找到一个最高的原因，

① 《知性改进论》§ 99.

观念和物质都是直接来自这同一的原因的。他想他找到了这原因，那就是自因的实体，他也称为上帝或自然。

斯宾诺莎哲学体系的最高范畴是“实体”。他说：“实体，我理解为在自身内并通过自身被认识的东西。”①在这个意义上理解的实体就是“自



实体，我理解为在自身内并通过自身被认识的东西。

① 《伦理学》第一部分，界说三。

因”的存在，是所谓自己存在、再不受他物的限制就决定的本体。实体的本质即包含存在。实体是无限的、永恒的、必然而同时又是自由的，唯一而不可分，然而又包含无穷多属性的存在。一切都包含在实体之内。这实体就是上帝。

在上帝的众多属性中，有两种本质属性：思想和广延。这两种属性自身也是无限的，但它们不象实体那样绝对无限，而是“自类无限”的，就是说在自身本类的限制之内无限的。并不能理解说思想为广延所限，广延为思想所限。只有同质的东西才能互相限制，因此，思想和广延是无法互相限制的。自类无限是说仅从一个方面表象无限，而不排斥其他本质表象同一个无限。在这个意义上，斯宾诺莎不分彼此地说：“思想是上帝的一个属性，或者上帝是一个能思想的东西。”和“广延是上帝的一个属性，换言之，上帝是一个有广延的东西。”①思想和广延各自从自己的方面表象着整个实体，它们是实体的一物两面，而不是实体的两个分立的部分。例如，正是从上帝就是广延这一点出发，可以说实体就是自然。但是这并不包含否定这自然有思想的意思，它只是未曾明确指出或强调它的这一方面而已。

① 《伦理学》第二部分、命题一、二。

所谓思想和广延，也不是指具体的思想方式：理性、理智、情感、意志等，或具体的空间形式：形状、运动等。一切具体的存在物，斯宾诺莎都称为“样式”。“样式，我理解为实体的分殊，亦即在他物内通过他物而被认识的东西。”①一切具体事物，无论是思想范围内的或广延范围内的，都是样式。

样式的数目是无限的，但无限数的样式的总和并不构成实体。实体内虽然包含着无限多样式，以样式体现自身的多样性，但实体自身仍然是单纯的，不可分的。实体中不包含任何否定的成分，而样式则恰恰是根据“一切规定都是否定”的法则来理解的，就是说样式从根本上说表示事物的互相排斥、互相否定的关系。

样式的本质中不包含存在，样式的存在是偶然的，没有自身存在的根据。所谓样式在他物中被理解，从根本上说，是说对具体事物的认识是依赖着对总体的认识的，具体事物存在的理由是在总体中找到的，具体事物的存在是在总体中完成或实现的。

在这个意义上说，样式是实体的分殊。即它分有实体的存在而存在。反过来说，任何样式也都不

① 《伦理学》第一部分、界说五。

同程度地表象着实体。样式对实体的分有是通过属性来完成的。例如，事实上，任何一个具体存在的事物，都应具体地分有思想和广延两种属性。这使斯宾诺莎被认为是个泛神论或万物有灵论者。但事实上，斯宾诺莎的思想并不粗陋到认为无机物如一块石头也有思想或灵魂。他的“思想”，由于不象笛卡尔和马勒伯朗士那样被认定是实体，而只是属性，因此，从直接的意义上说也完全可以理解为观念或本质。例如一块石头也有思想，直接的意义是说它带有自身的观念，意即它具有自身固有的本质。这种看法仍然颇成问题，但却比万物有灵论容易被接受得多。

斯宾诺莎还认为有无限的样式，在这个意义上样式不是指具体存在的事物，而是直接属于某一属性的样式，如理智、意志、运动等抽象化的运动本身。这种无限，应该说是一种有限的无限，更低于属性的自类无限。例如，意志是无限的，但它要受到别的思想如理智或理性的限制。真正说来，样式的无限是一种在“时间”上的无限延伸，它受到“空间”方面即“他物”方面的限制。

这样一种无限与实体的无限形成鲜明的对照。实体的无限，是“永恒”无限的。而斯宾诺莎的永恒是非时间的：“不可以用绵延或时间去解释它

（永恒），虽说绵延可以设想为无始无终。”①这样一种区别的意义，我们在下一节中来解释。

斯宾诺莎如此谈论实体、属性和样式，就是说讨论上帝的本质，是为了找到人生幸福的道路。“我仅限于讨论那种足以引导我们犹如牵着手一样达到对于人的心灵及其最高幸福的知识的东西。”②

人，在斯宾诺莎那里只是“样式”。但人这种样式具有直接从上帝的本质属性中分有的思想和广延两种属性。对人来说，思想和广延也是一物两面的关系，并不存在思想和广延、即身体和心灵两个各自独立的部分以及它们之间的互相交流。而是可以说人整个就是思想（心灵），而同时人整个就是广延（身体）。这种说法显得很难理解，但事实上斯宾诺莎的意思无非是说身心间的绝对平行关系。

斯宾诺莎是这样说明这种平行关系的：“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。”③意思是说，例如一个圆与圆的观念，在人看来，或者从认识的角度看来是不同的，圆本身客观地存在于人之外，而圆的观念则存在于人的思想之内。但是对上帝来说，从本体的方面看，对象中的圆不过

① 《伦理学》第一部分，界说八。
② 《伦理学》第二部分，开头的话。
③ 《伦理学》命题七。

是从广延属性看起来的圆本身，而圆的观念不过是从思想属性看起来的圆本身。它们都在上帝之内，根本上说是同一个东西。

理解这一点对于理解斯宾诺莎的许多思想都是重要的。斯宾诺莎曾提出："真观念必定符合它的对象。"①如果按一般的意义来理解，会理解为（按上面的例子）圆和圆的观念必定符合。但是事实上斯宾诺莎说，样式的本质中不包含存在，就是说，有了圆的观念，并不一定能肯定圆本身存在。而且，他反复强调观念与其对象不相同。必须懂得，斯宾诺莎所指的观念的直接对象是指身体。对人来说，思想和广延的关系，正象在上帝中圆与圆的相合的关系。对人来说，思想中的任何观念，都伴随着身体中相应的状态。斯莎诺莎的平行论，从根本上说是身心平行。

理解了这一点，对理解他为什么认为感觉经验的知识不可靠，而理性直观的知识才可靠是至关重要的。

当人的心灵中出现了一个观念的时候，这个观念直接表明着人身体中的状态或变化，而身体作为广延的样式又是与其他的形体处于互相规定、互相否定的关系之中，这些形体又与别的形体相联系，

① 《伦理学》第一部分，公则六。

以至无穷。观念对于身体外的物体的状态，也只能通过对身体状态的知觉间接地把握，对远处的形体，则其中中介环节更多。因此，这种认识必定不那么清楚、明白、透彻，而总难免暧昧和混乱。同时，为理解身体中的变化，又事实上必须理解最远处的形体的状况，逐渐及于对身体状况的理解，这使得对身体状态的理解也变得只能是不全面的。

而且，还要注意一点，身体的状态与相应的观念虽然相符，但它们毕竟不是一个东西。这使得对外的感性知识的不可靠性更明显了。而同时，这也说明，思想中任何观念的出现，都事实上是对观念自身的知觉。就是说，每当人思想中产生一个观念，而他认为这是对于身体状况的知觉时，其实只是对观念的知觉。因为观念与其对象不可能有直接联系。这样，人在通过知觉自身中的观念来认识自身时，人越是想弄明白自身的状态，就离弄清它更远。因为人为了明白相符于身体状态的观念，就又产生对这观念的观念，为弄清后者，就又产生对这观念的观念的观念，如此以至无穷。

因此，要想依赖对于对象的直接观念去弄清对象，是徒劳无益的。对于外物和自身的认识，都必须在认清无限之后才可能完成。斯宾诺莎认为："错误是由于知识的缺陷，而不正确、片断和混淆

的观念，必定包含知识的缺陷。”①

斯宾诺莎关于错误的看法，从这点上说与笛卡尔和马勒伯朗士颇不相同。他们总是认为错误来源于人的意志对理性的干扰，感觉、想象等对理性的干扰。就是说，是由于人的认识方式有待纠正之处。而斯宾诺莎则认为，这种方式本身，由于必须推至无穷，所以从根本上说就是不可取的。他并不认为意志会超出理智：“意志与理智是同一的。”②

于是，斯宾诺莎主张从完全不同的方向去认识真理，那就是完全离开直接认识对象的方式，而是直接诉诸无限。这样做，首先所依据的理由是，观念完全不同于其对象，因此，观念的真理性并不依赖与对象的相符一致。他说：“正确观念，我理解为单就其自身而言而不涉及对象来说，就具有真观念的一切特性及内在标志的一种观念。”②因此，“除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。”④

① 《伦理学》第二部分，命题三十五。
② 《伦理学》第二部分，命题四十九、绎理。
③ 《伦理学》第二部分，界说四。
④ 《伦理学》命题四十三，附释。

当然事实上，真观念毕竟仍然必须符合它们的对象，因此，最容易依据真观念自身就可判断为绝对真理的观念，就是那种自身就是自身对象的东西的观念，即无限存在的观念。这就是关于上帝的理性直观。在直接认识了无限的上帝之后，由之推演出关于世界的一切知识，就不会犯错误。

显然，斯宾诺莎的这种方法对于自然科学是事实上用处不大的。当然，他的目的也不在科学方面，而在伦理学。但对他自己来说，他却依然认为自己的方法是“科学的”，他这是几何学方法的最大限度的应用。但事实上，他也只将它应用到伦理学上。

由于上述原因，人只有完全依赖理性直观而不是直接知觉对象，才可能认识真理。但人又是身心合一的，于是，那不能使人达于真理的身体此时反而成为阻碍人达到真理的障碍。因为它总是把人拉向直接相关的物质对象，这使人总是处于“受奴役”的状态。他说：“我把人在控制和克制情感上的软弱无力称为奴役。因为一个人为情感所支配，行为便没有自主之权，而受命运的宰割。”①

斯宾诺莎认为人的基本情感或情绪是“痛苦、快乐、欲望”，一切别的情感或情绪都可以归结为

① 《伦理学》第四部分，序言。

这三种，或者说是这三种情感派生出来的。感情是基于身体的。要理解这一点，不能不了解斯宾诺莎关于自由、必然和受奴役之间的关系。

斯宾诺莎认为只有上帝是绝对自由的，而这正是因为上帝是必然存在的："凡是仅仅由自身本性的必然性而存在，其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然或受制。"①应该分清"必然存在"和"必然"这两个概念。必然存在，按斯宾诺莎的理解，是说上帝的本质中即包含存在，因此，上帝是"不可能不"存在的。相反，人等样式的"存在"是偶然的。而所谓必然，则是指一种必然"关系"，即互相制约，互相否定，即"被决定"，亦即"受奴役"。人正因为不是必然存在，所以是必然的。上帝正因为必然存在，所以是自由的。因为本质包含存在的东西自身必然是无限的；无限，就是没有限制，不被决定，因此，无限的上帝所做的一切，都是自己决定的，即自由的。人不自由，正是因为人不是无限的。

但是，人毕竟可因思想而拥有无限的样式，这种无限虽然与上帝的绝对无限不是一回事，但毕竟使人与上帝有了相通之处。现在的问题在于如何使

① 《伦理学》第一部分，界说七。

心灵中无限的样式——质言之，理性——如何能克服情感、身体等有限的样式，使人克服受奴役的状态，而达到自由。

但是，这并不是意味着人应该在自身内进行理性反对情感的战争。因为人毕竟是由思想和身体两部分构成的，人不可能把自己变成纯净的心灵或思想。人依据身体感受到的快乐和痛苦，采取自保的态度是不可避免的。“自我保存的努力乃是德性的首先的唯一的基础。”①因此，真正的德性就是根据理性的指导最好地行自保之责。

对于斯宾诺莎来说，“善和恶的知识不是别的，只是我们所意识到的快乐与痛苦的情感。”②斯宾诺莎并不是一个禁欲主义者，虽然他是反对追求肉体的快乐的。在他看来，这种短暂的快乐总难免伴随痛苦，因此，为了取得最大的快乐，真正的自保，应该服从理性的指导。

当理性认识到终极的真理时，就可以使人知道什么是最大的善。心灵最高的认识是直接对上帝的认识，那么，最大的善也就是使自己趋向于上帝。因为对眼前的快乐的追求，总难免有矛盾或冲突，难免变动不定，人无法知道哪些是人真正的利益所

① 《伦理学》第四部分，命题二十二，绎理。

② 《伦理学》第四部分，命题八。

在。快乐也总是短暂的。瞬时即逝的快乐使人遗憾，如果因之造成痛苦则更难免追悔。但如果爱上帝，则他永远不会使人失望，内心中不再有冲突和波动，与他人也不再存在对立和争斗，因而产生一种无边的宁静，变得无比幸福。“因此在生活中对于我们最有利益之事莫过于尽量使我们的知性或理性完善。而且人生的最高快乐或幸福即在于知性或理性之完善中。因为幸福不外是由于对上帝有直观知识而起的心灵的满足。而所谓使知性完善也不外是理解上帝，理解自上帝的本性之必然性而出的上帝的属性与行为。所以遵循理性指导的人的最后目的，亦即他努力以节制所有别的欲望的最高欲望，即是能指导他正确地理解他自己并理解一切足以为他的理智的对象的事物的欲望。”①如果人能够在心灵中无所滞碍地服从理性，服从必然，人即达到了大自由的境界。斯宾诺莎在哲学史上第一次提出了自由是对必然的认识的看法。

当然，他的这种看法并不是一种真正意义上的认识论的看法。他真正要达到的，不是对上帝这个必然存在的认识，而是对上帝的爱：“从第三种知识（指理性直观的知识）必然产生对上帝的理智的

① 《伦理学》第四部分，附录、四。

爱。”①他所要追求的，不是关于世界的真正认识，广博的知识，而在于追求人生的幸福与德性：“幸福在于对上帝的爱，而对上帝的爱起于第三种知识，而这种爱必定是基于主动的心灵。所以幸福就是德性自身。”②

对上帝的理智的爱，是斯宾诺莎哲学的最高境界。

第三节 理性主义自身无法克服的矛盾

我们说过，马勒伯朗士和斯宾诺莎哲学是笛卡尔所创的理性主义原则各自从不同方面贯彻到底的产物，因此，他们的哲学中所包含的矛盾，从一个意义上说，是理性主义哲学自身包含的无法克服的矛盾的表现。

斯宾诺莎的思想在他那个时代是被视为大逆不道的，也被不少人视为是无神论的。而马勒伯朗士则一直视自己为正统的基督徒。因此，当有人说马勒伯朗士的思想与斯宾诺莎一致时，他颇为恼怒，极力申明他们哲学的不同。

从我们上面的叙述看，他们哲学形式上的区别

① 《伦理学》第五部分，命题三十二、绎理。

② 《伦理学》第五部分，命题四十二、证明。

是一目了然的。从它们的出发点到概念，到他们关心的问题都有很大的不同。

但是，只要粗浅地分析一下，他们的哲学的确有许多相同之处，马勒伯朗士为自己的辩解多少是徒劳的。

真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。

如果以笛卡尔体系的主要概念为主干来进行比较，我们会发现，马勒伯朗士和斯宾诺莎都不再以怀疑为出发点来建立真理，而都是首先肯定上帝存在，他们都不再热心于确认天赋观念，而将对上帝的清楚、明白的观念作为一切真理的出发点。他们都主张克服情感、感觉经验，或一般而言基于身体的活动，来达到真理，达到纯粹的普遍理性。他们都主张身心之间没有任何直接交往，而且，都以对上帝的爱，以其与善同一的境界来完成自己的体系，等等。这最后的归宿对判明他们的一致性尤为重

婆。

以一种伦理学的目标完成哲学体系，使马勒伯朗士和斯宾诺莎的哲学与笛卡尔的哲学形成最鲜明的对照。

笛卡尔直接关心的是真理问题，他所要达到的，是以“知”的方式达到思维与存在的统一。至于道德，他似乎是有意排除在自己的哲学思考之外的。在他的《方法谈》第三部中，他特别为自己事先指出几条不可怀疑的诫律：“第一项是：服从我国的法律和习惯，笃守上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰，并且在其他一切事实上，遵守那些最合乎中道、离开极端最远、为一般最明哲的、我应当一起相处的人民实践上共同接受的意见，来规范自己。……我的第二项规条是：在行动上要尽可能作到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即使这些意见极为可疑，我也始终加以遵守，就象它们是非常可靠的意见一样。……我的第三项规条是：始终只求克服自己，不求克服命运……”笛卡尔的著作中，集中论及道德伦理问题的，似乎就是这些。而这又恰恰是以二重真理说的方式把道德和信仰排除在他的哲学沉思之外。

然而，不管笛卡尔是有意隐瞒，还是的确没有意识到，他的哲学的伦理意味应当说是毋庸置疑

的。他的我思故我在，固然有最终会将知识价值化的认识论含义，但也同样有张扬个性，以意志自由为核心建立道德价值体系的含义。

因此，在马勒伯朗士和斯宾诺莎那里，理性主义的真理，不约而同地成为人达于至善的"工具"。使得马勒伯朗士和斯宾诺莎能把真与善统一起来的，是他们把笛卡尔主要是关于认识的哲学思辨变成一种关于本体的形而上学，质言之，变成一种本体论。

我们知道，人类从自我意识诞生起，就产生了关于人生问题的终极关切。关于世界的本源也好，关于真理和知识也好，关于政治、经济也好，一切问题，最终都可以还原为人为什么活着，人如何才能生活得幸福这样一些问题。简言之，世界观即是人生观。因此，当人们离开对具体问题的认识和研究，而转向形而上的、大全的、终极的存在时，留存于他们心目中的，事实上已不是对"认识"的追求，而是对"价值"的追求。他们这样做，也不是出于认识的需要，而是出于建立可靠的价值根据，确立人生意义及行为规范的需要。他们崇尚理性，尊重科学，无非是因为科学和理性是对抗作为旧道德价值观念支柱的宗教的最有力武器。

正是因此，古代的神话中虽然为各种自然现象

设立了神（对世界作出认识论方面的解释），但最终关心的，仍然是这些神对人的生死祸福的影响（天人合一总是以人的善恶来说明自然的祸福的）。

在西欧中世纪，终极关切问题是直接归结为宗教的。上帝虽然被视为自然的创造者，但他的一举一动，莫不是在关心着人。他真正的角色，是人的终极道德审判者。

当人本主义兴起，而宗教的精神统治被削弱，发生了对天主教或一般而言的基督教的上帝的信仰危机之后，重建终极本体，以解决人的精神危机的任务，已落到启蒙哲学的头上。

本体论，即对终极的大全存在的描述，具有认识的形式和伦理的价值或内容。说它具有认识的形式，是因为事实上，大全的存在是永远在人类的经验之外的，因此，对它不可能有科学意义下的知识或真知。而且，本体论自身还包含着一个很难解开的矛盾。即，由于本体是大全，所以，对本体进行本体描述的人（例如哲学家本人）是应该包含在这个大全之内的。但是人既然在“描述”本体，即把本体视为“对象”，则他因为与对象的对峙而处于这个本体之外，那么，这个本体就不是大全。而如果他设定自己在此大全之内，他事实上就无法对它进行“描述”。

有一个办法可以脱开这个悖论。事实上，笛卡尔的我思故我在原则正是解开这个悖论的钥匙。即不再把本体视为自己存在着的、自在的大全，而设定那是我所设想的大全。即是说把它变成我的认识活动的产物。而在这样做时，首先已经意味着“自我意识”是本体论的出发点。一方面，我在描绘我的世界，另一方面，世界因我的描绘变成“为我”的。这就是使本体价值化，本体是“对人来说”的世界。不再有简单的世界是什么的问题，而只有世界对人来说是什么的问题。本体论有了认识的形式。

但是，这至多解决了本体论自我相关的悖论，而并不能解决无限的大全不可能被认识这个难题。其实毋庸解决，承认本体论不是科学意义下的知识就行了。它是人的一种追溯、一种想象的产物。就是说，本体论是人出于对自身的存在的关切、而从对周围的具体事物的认识出发，向着无限进行追索而产生的对于大全本体的看法。

当我们这样说的时候，事实上已经肯定有限要先于无限。其实，当笛卡尔从有限的我思出发证明无限的上帝存在时，也已肯定了有限要先于无限。但是在笛卡尔的时代，人们事实上是将无限先于有限视为天经地义的真理的。也许正是为此，马勒伯

朗士和斯宾诺莎都不再“证明”上帝的存在，而是直接肯定他的存在。在他们看来，肯定无限不存在本身是荒谬的。

但是，他们的这种看法改变不了他们是从眼前的对象出发向无限进行追溯而建立本体这样一个事实。这最大的证据之一就是他们的本体或上帝并不一样，而这种不一样，只能用它们是不同方向上的追索造成的来解释。

人所知道的无限只有两种，一种是空间的无限，一种是时间的无限。因此，人对本体的追溯，或者是沿着空间方向进行的，或者是沿着时间方向进行的。①

当然，事实上谁都会说，他所说的无限是同时在时间和空间两方面都无限的。但是，如果我们不是按物理学的方式理解着一种几何学式的空间，一种直线匀速流逝着的时间，而是按“哲学”的方式，将时间和空间理解为人的两种抽象思维方式，理解为人认识事物时的根本参考系，我们就会发现，一种同时在时间和空间两方面都无限的本体事实上是不可能的。因为，所谓本体，是“终极”的存在，

① 这里所说的时间和空间，显然不是指物质存在的方式，而是指人认识事物的主观参考系或参照系，因此，毋宁说这里的时间和空间是指两种“认识方式”。

而终极本身就是极限，即是一种有限。但作为大全，它又必须是无限的。因此，事实上事情是这样，当人们设想出一个时间上之极时，这本体在空间方面无限，而设想出一个空间方面的极时，这本体在时间方面无限。

时间和空间这样一种说法是相当抽象的。事实上，可以用两组常见的哲学范畴来取代它们，即因果性（对原因的无穷追索）和本质（对事物内在规定性的无穷追索）来取代时间和空间。我不直接使用它们，是因为它们并不意味着全部包含着时间和空间，而是联系着必然性、规定性等一系列范畴，反而会使问题复杂化。但我们仍可以对原因和本质的追溯中发现马勒伯朗士和斯宾诺莎的本体分别是以时间和空间的无限为核心这样一个秘密。

我先把这里的因果和本质这两个范畴的意义做个简单的说明。

所谓因果，是一个在哲学中含义相当模糊的概念，它有时与本质这个概念的含义几乎分不清。我只在“前因后果”这个意义下使用因果概念。原因，我看作是某一事物自身中历史上的根源。因此，对原因的追溯，不是指对事物与同时存在着的其他事物的联系的追溯，而是一种历史追溯，一种时间方面的追溯。

所谓本质，大体上有两种含义，一种是指事物的内在规定性，另一种是指事物与他物的内在联系，二者是相关的。这两种说法一点也没有使“本质”这个概念变得清楚一些。本质反映着人对事物的“内”与“外”的追索。它不问事物是“从哪里来”的，“从何产生”（原因）的，而是问事物到底“是什么”。人总想由表及里，由可见的现象深入，达于某种不可见的东西，或是事物的最终“构成”，或是事物与他物的“联系”，即本质。这种不断向内的搜寻，形象地说，就象对面前的事物进行剖解，不断寻找事物的黑陬中的奥秘。在历史中，本质这个概念，与观念这个概念常是同一的。

这样，我们发现，对事物作因果追溯时，首先是将一物与他物的联系切断，即在时间的无限追溯中，首先将空间关系加以限定。但是，如果我们肯定有一个终极的因，即在时间上使无限化为有限，我们如不放弃本体是无限的看法，这个本体就会是在空间上无限的本体。我们看到，当斯宾诺莎肯定实体是“自因”的时候，他事实上已肯定了终极的因，而他们的实体正是一种永恒的、空间性的实体。

同样，当对事物作本质的追溯时，是首先放弃了对此一事物的历史追溯，而着眼于空间方向的追

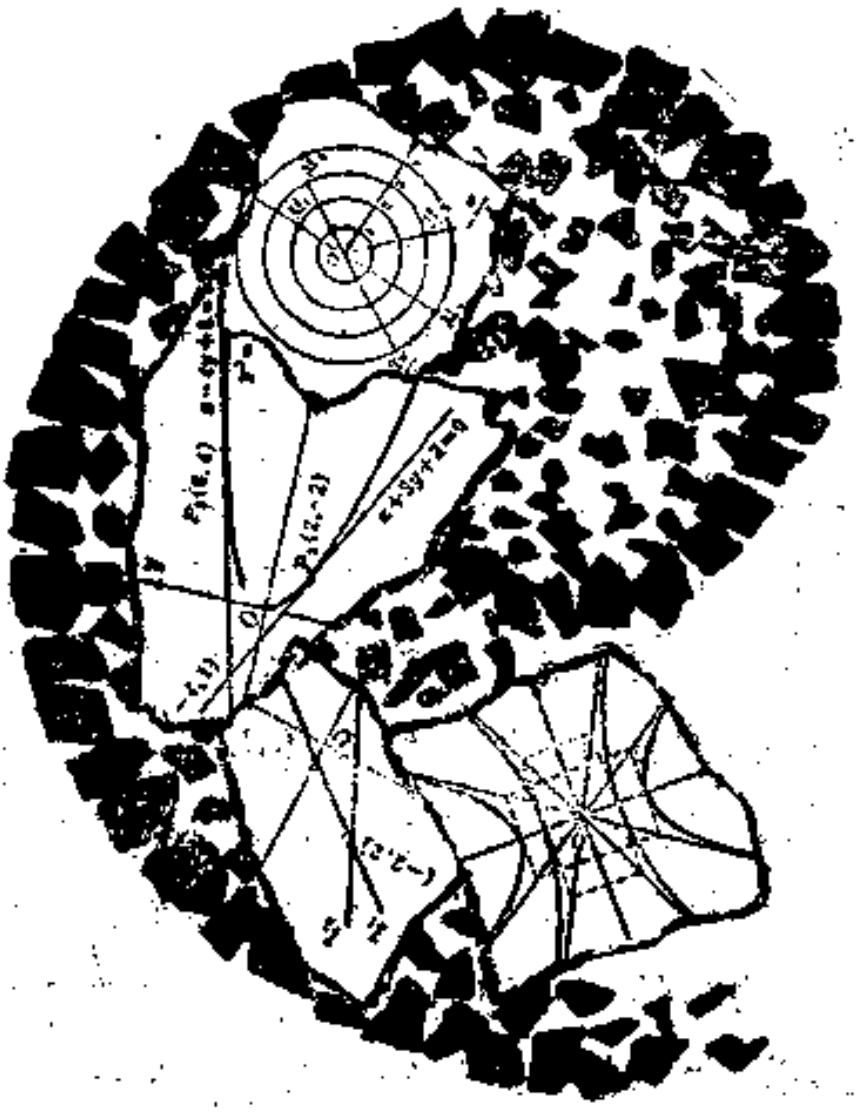
寻。但是，如果我们肯定事物有终极的本质，即他的最终构成物，如最后的不可分的点或观念时，这些东西都是不再占据空间的存在。例如现代科学中的基本粒子——量子，是不再纯为颗粒性，而在“过程”中存在的时间性的点，而观念，是以在思想中接续出现为存在方式，即以时间为存在方式的。我们看到，当马勒伯朗士肯定上帝选择某些观念为原型创造自然界时，他把观念看得比空间自然界更实在。上帝，作为一种选择的意志，是一种在时间中存在的无限者。

让我们具体谈一谈马勒伯朗士和斯宾诺莎的实体的含义及困难。

首先比较一下马勒伯朗士和斯宾诺莎关于永恒的看法是很有启发的。

马勒伯朗士说：“上帝总是他在无尽的时间中所是的一切。他以他的实体充满一切，没有地方扩展。在他的存在中没有过去或将来；一切都是现在的，不变的，永恒的。……可以说上帝曾在过去存在；但那时他已是在他将来将是的一切。因为他的存在和他的绵延，如果可以用这个词的话，完全在永恒性中，而且完全在他的永恒性中通过的瞬间中。”① 总之，我们可以说，在马勒伯朗士看来，永恒

① 《关于形而上学和宗教的谈话》谈话八。



上帝总是他在无尽的时间中所是的一切。

就是时间的无始无终。他在上述同一段话中也说到上帝在空间上是广阔无垠的，但当他说“上帝创造了世界，但是创造它的意志没有成为过去”时，他的“创造了”一词的过去时态表明他肯定空间世界是一个“已然”存在的，尽管这世界被称为无限或无垠的，然而他已经“完成”了，事实上只能认为它有限。上帝的无限，只在于未曾过去的意志中，是意志这思维式的，在时间中展开的存在，保证着世界空间上的无限性。

我们说过，斯宾诺莎的“永恒”是超越时间

的："永恒，我理解为存在的自身，就存在被理解为只能从永恒事物的界说中必然推出而言。因为这样的存在也可以设想为永恒的真理，有如事物的本质，因此不可以用绵延或时间去解释它，虽说绵延可以设想为无始无终。"① 所谓永恒，是指在任何时间内都不变的本质，或事物的内在规定性。在斯宾诺莎看来，任何事物如果有产生，就会有消灭，就是说，事物的有限，归根结底是由于它在时间中存在。他说："凡是由神产生的事物，其本质不包含存在。……因为不论事物存在或不存在，只要我们考察它们的本性，我们便可以见到事物的本质既不包含存在，也不包含时间性。所以万物的本质既不能是它们开始存在的原因，也不是它们继续存在多少时间的原因；而只有神的本性才包含存在。"② 这意思是说，上帝是自因的，因此，他的本质与存在是同一的，就是说，只要有上帝的观念，就会有上帝的存在。而一般事物不是自因的，也就是有不是它自身的原因的，就由别的东西决定它存在，这原因必是"先于"它存在的东西，否则无法决定它"存在"（并列的他物只能决定它的性质，并不决定他的存在）。一物可存在可不存在，已肯定了

① 《伦理学》第一部分，界说八。

② 《伦理学》第一部分，命题二十四及证理。

它存在在时间上的有限。

这样，大体上我们可以说，马勒伯朗士的上帝是在无限时间中存在着的实体，而斯宾诺莎的上帝是无时间的空间无限实体。这具体地说意味着什么呢？让我们先分别谈一谈。

这里最关键的是本质（观念）与存在的关系问题。

马勒伯朗士认为，我们是在上帝中看到一切事物的。他为什么会得出这么一个结论呢？归根结底是因为他发现了本质（观念）与存在的不一致。

根据理性主义的原则，人只要认识了真观念，即自身清楚明白的观念，就可以因之断定它的对象是存在的。这是一个明显荒谬的看法。例如，我此刻坐在桌前，是清楚明白的观念，而相反的命题：我此刻不坐在桌前，自身也没有什么不清楚明白之处，但是这二者却不可能同时存在。

当然，一个很方便的办法是放弃理性主义的原则，而采取经验论的看法，即不是事先设定清楚明白的观念为真理，而是从现实的存在出发去判断观念是否真实。但是经验主义也有它自身的困难所在。我们这里不是谈论经验主义，而是研究理性主义，因此，略去不说。总之，我们必须设定，理性主义真理标准为观念自身的清楚明白这点是不能变

的。

可以说，上帝在马勒伯朗士的体系中所要起的作用，就是统一观念与存在的这种不一致。马勒伯朗士肯定观念是自身实在的，是上帝创造万物的原型。但并不是无选择地将一切观念都翻造为存在物，它只根据它希望建立的秩序，选择为它所需要的那些观念变为存在物。例如，用刚才那个例子，就可以说，上帝选择了我此刻坐在桌前为存在，而没有选择相反的情况存在。而且，由于上帝的存在是无限的，它虽还没有选择我此刻不坐在桌前，但这一刻也是会到来的。

当然，这是将马勒伯朗士的思想极度粗俗化了的说法。马勒伯朗士思想真正的意思有将世界现象化、价值化的内容。他的意思是说，对于我们观察到的世界，我们可以判断它们的“偶因”，即判断现象间的互相“关系”以及这些关系的“规律”、“法则”或“秩序”，但我们不易判断它们“为什么”会如此，它们为什么这样“存在”。它们存在的真正原因是上帝。我们只有了解了上帝的意愿，才可能知道世界为什么这样存在。这就是他为什么说我们是在上帝中看到一切事物的。上帝是一切事物存在的原因。

当然，在实践中，上帝的意愿是什么，是一个

谁也回答不了的问题。于是，人对于世界的“存在”，只能“相信”上帝的启示。如果不愿让人对世界的认识直接依重信仰，那么，借一句现代哲学的话来说，对事物的存在就只好“存而不论”了。我们用不着去猜测上帝的意图是什么，我们确知的只是观念，除此以外，外部存在也好，上帝的存在也好，都非理性本身所能确知。马勒伯朗士的思想对于贝克莱的“存在就是被感知”看法的提出是有着直接影响的。

理性主义的原则，本是想以确定清楚明白的观念来肯定相应对象的存在，现在这个目的显然很难达到了。但是，从理论上说，这个问题是解决了的。马勒伯朗士相信，上帝给了人认识“存在”的能力，只要人集中注意力，听从自己的理性，而不是听任想象力的驰骋和感官的欺骗，人是可以把握住世界的“规律”的。而人只要把握住了规律，也就是知道了上帝的意志，那时，人就可以通过规律去判断所观察到的感性现象是否“合理”，从而判断感性认识是否真理。

马勒伯朗士理论的根本弱点仍然是使理性建立在“信仰”之上。虽然理性可以把握秩序或规律，但由于上帝的无限是在时间中的，因此，即使上帝的无限使他能创造一切可能的事物，但具体地说，

哪些事物在“此时”存在，哪些事物在“彼时”存在，仍然是无法以理性得知的，这总归是上帝的意愿。

如果是一位斯宾诺莎主义者，他就可以反问马勒伯朗士，上帝的理性是支配着意志的，上帝的能力是无限的，按你的看法，现在还有上帝未曾将它们变成存在的本质，上帝的无限性何在呢？

在斯宾诺莎那里，上帝的本质与存在是同一的，就是说，凡是可能的本质，在上帝那里都是现实地存在着的。如果说，在马勒伯朗士那里，上帝由于有选择地使一部分本质成为存在，他还是自由的；而在斯宾诺莎那里，他虽然以上帝的唯一来肯定他的自由，但由于他已无法选择，而只能使一切本质都是存在，而且是必然的。

这种看法似乎非常荒谬。因为，例如我们上面举出的例子，我此刻坐在桌前，和我此刻不坐在桌前这对相反的命题，虽然各自都是清楚明白的，不包含矛盾的，可能的，但却是不可共存的。如果按斯宾诺莎的看法，上帝的无限能力居然能使此二者共存，那岂不是从根本上要推翻理性的逻辑吗？

事实上，斯宾诺莎当然不会持此种看法。我们前面也说过，斯宾诺莎说具体事物的存在是偶然的。但是，斯宾诺莎不是说一切样式都是在上帝中

的、以上帝为内因的吗？样式既然是上帝的分殊，如果有一些样式现实不存在，上帝的无限岂不是要出现缺口了吗？

这就涉及到了上帝与样式的根本区别所在了。斯宾诺莎的上帝是无时间的，而样式正是在时间中的。这意味着什么呢？仍以上述例子来说，我此刻坐在桌前和我此刻不坐在桌前之所以不能共存，是因为其中的时间因素“此刻”。如果无时间因素，则我坐在桌前和我不坐在桌前，就是可以共存的。于是，就我在上帝中，是上帝的分殊而言，由于上帝根本不考虑时间，那么，此二种状态只要都出现过，或将要出现，则对上帝本身来说都是现实的，这些相反的东西在上帝中是可共存的。用句风趣点的话说，永恒的上帝站在高天之上，看着小木偶般的人一会儿坐在桌前，一会儿又起来了，但上帝自己提着木偶线。因此，在他让木偶坐下时，他早已算定它会起来的。对于永恒的上帝来说，一万年与一瞬间没有区别，早一万年与迟一万年没有区别。的确，作为样式的事物在什么时间存在，是偶然的，但这无损于上帝的无限，是因为样式的“本质”是作为永恒的东西“存在”于上帝之中的。上帝即世界的本质。

但是，在事实上，对于具体的、在自然中存在

的事物来说，人仍然无法用纯粹的理性来判断所谓真观念的对象是否存在。斯宾诺莎似乎考虑过这个问题，他说："当心灵注意对虚构的或本质上自相矛盾的东西，加以反复思索，以求了解，而推出依理应有的结论时，便很容易发现它的错误。但是假如这个虚构之物，按其本性说是真的，则当心灵注意到它，以便了解它而推出它所包含的真理时，则心灵就可以顺利进行而无滞碍。同样，正如我们刚才所明白见得的，对于谬误的虚构加以检讨，则知性立刻就可以指明其虚妄之处，以及从其中推出的不通的结论。"① 简言之，斯宾诺莎的意思是说，现实不存在的东西，必是本质中包含着矛盾的。如果这一点能成立，则只要找到清楚明白、不包含矛盾的观念，就必能判断它的相应对象是存在的了。

当然，这在实践中困难很大。例如我们上面举过的例子，如果承认对我来说，我此刻坐在桌前，和我此刻不坐在桌前不可共存，那么按斯宾诺莎的看法，这其中必有一个是矛盾的。

显然，即使斯宾诺莎的这样一种看法能成立，也是人的理性所无法完成的。即使我此刻不坐在桌前这个命题包含着实际上的矛盾，我也无法用纯粹的理性逻辑把它指出来。

① 《知性改进论》§ 61。

马勒伯朗士和斯宾诺莎在这一点上是共同的，即以上帝为中介建立本质与存在的统一。他们的上帝，或是时间性的自由存在者，那时，对偶然的存在的认识归结为对上帝的自由意志的把握，人除了信仰已无路可走；或是空间性的必然存在，那时，对偶然存在的认识归结为与上帝的无限理性的合一，人事实上达不到。

从认识论的角度说，理性主义至此应该可以说是走入绝境了。从事实上看思维与外界存在的联系，除感觉经验之外并没有第二条路可走。

而我们也知道，马勒伯朗士和斯宾诺莎哲学思考的兴趣，均不在认识，不在科学，不在对具体存在的具体把握，他们真正的目标不是真理，而是善。他们虽是理性主义者，但理性在他们那里只是工具，而不是目的。

这一点说明马勒伯朗士和斯宾诺莎与笛卡尔是不尽相同的。笛卡尔真正关心的是真理问题，他作为一种新的思维方式的创立者，关心着自己原则的确立，他是以确立理性的权威为目的的。

从整个近代哲学的背景上看，真正继承着笛卡尔追求真知传统的，是经验主义者，是洛克、休谟等。

但是，这也绝不是说理性主义者关于认识所提

出的问题不值得重视。理性主义者强调人的认识是一种主体的能动活动，而不是对外物的消极反映；提出了主体的认识活动是依据着主体的内在思维原则进行的，是离不开内在的认识参考系的。这种思想直到康德以后才被表述得较为明白，直到现代才被真正认清。

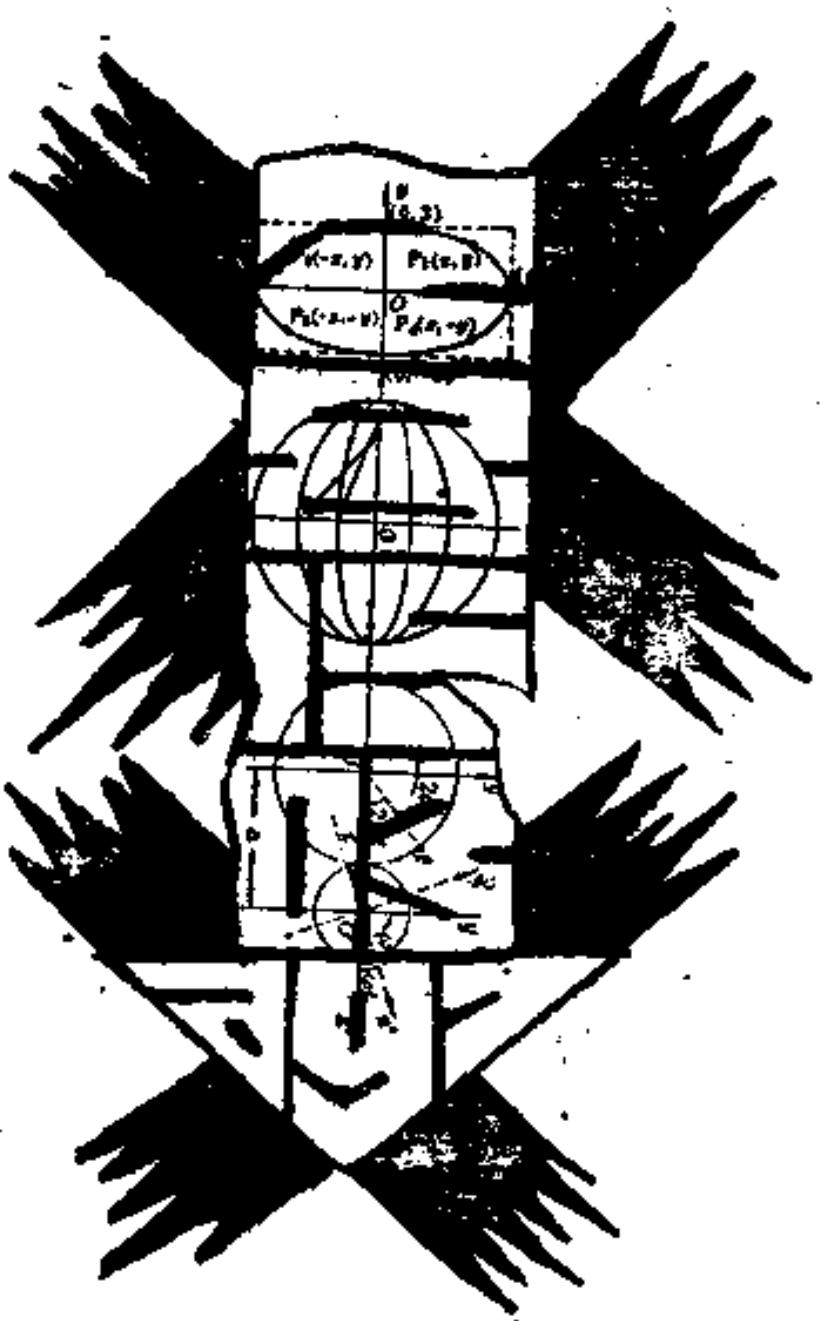
理性主义者们提出了问题而未能深入，除了任何思想都不可能一下子成熟这个普遍一般的原因之外，还有一个重要的原因就是他们事实上更关心的是人生价值问题。

启蒙的精神，从总的方面来说，是解放人性，解放个性，要使人成为世界的主人。因此，科学从一开始就是作为这个目的的手段提出来的。但是，启蒙精神包含着一个内在的矛盾——作用力等于反作用力。因此，若要使自己成为世界的主人，即把世界当作工具，自己也必须成为工具。奴役者自己受奴役。为了支配必然必须顺应自然，等等。于是，启蒙从一开始就分裂成敌对的派别，一派强调作世界的主人，于是，把认识世界作为主要的目标。另一派则强调主人之为主人，恰在于自己支配自己，于是以认识自己为目标。理性主义属于后一派。他们真正关心的，是人如何从世界的束缚下解放出来，而不是支配世界。是作为目的的人，而不是作

为工具的人，或人的工具。

认识与伦理的对立，在马勒伯朗士和斯宾诺莎哲学中已经存在了。在帕斯卡尔和莱布尼茨的哲学中，这种对立明显地表露出来。

第四章
理性主义对自身的批判



马勒伯朗士和斯宾诺莎哲学已是理性主义原则在逻辑上贯彻到底的产物。因此，按一般的看法，理性主义哲学的发展应该说已经完结了。但是，正由于理性主义哲学的内在矛盾，它似乎仍然意犹未尽。一方面，它在认识上的矛盾，是在它极力转向伦理学的过程中展现出来的。因此，似乎还需要对它在认识上的积极意义说几句。另一方面，理性主义虽然意在伦理，却一直取着讨论认识的方式，它的分裂似乎应该明朗化。

哲学史有一个带有规律性的现象，就是哲学内在的逻辑矛盾，在历史中以不同哲学的外在对立表现出来。我们上述的两个方面，就分别在莱布尼茨

哲学和帕斯卡尔哲学中表现出来。

也许是因为理性主义原则在逻辑上已经贯彻到底了的缘故吧，莱布尼茨和帕斯卡尔都没有形成自己的哲学体系。当然，这肯定有他们个人的原因。更大的可能也许是理性主义在当时情况下已经发展到了无法构成新的逻辑体系的程度。

这却给我们的讨论带来些困难。我将仍然以系统的方式尽量连贯地叙述他们的哲学。当然，其中叙述者本人的看法难免要比哲学家本人有体系时要多。

我这里还有一点要说明的，就是帕斯卡尔算不算个理性主义者。严格说来不应该算。他是典型意义下的非理性主义者。或者说，他只能算半个理性主义者。但是我觉得，正是这种状况能使我们理解理性主义与非理性主义的关系，因此，把他纳入理性主义体系，即使也许不太合适，却很有意义。

事实上，即使莱布尼茨，也已不是纯粹的理性主义者，他的理性主义已向经验主义开放。帕斯卡尔则将理性主义拦腰斩断，并在上面接上一个非理性主义的头颅。既然讲理性主义可以讲莱布尼茨这种半理性主义，那么，当然讲讲帕斯卡尔这个半理性主义也就算不得怎么越轨了。

第一节　帕斯卡尔哲学

所谓非理性主义哲学，一直是人生哲学的代名词，因此，谈帕斯卡尔哲学而不谈其人是不行的。但是我们全书既然都不谈论哲学家的生平，我们也不宜过分破坏全书的体例。有鉴于中国读者对帕斯卡尔相当陌生，我将用尽量少的几句话介绍一下帕斯卡尔其人。

帕斯卡尔生于1623年，事实上比马勒伯朗士要早生5年，他短短39年的一生大体可以分成两段。31岁以前，他以几乎全部精力投身科学；而后半段，他虽然仍在从事科学研究，而且仍颇有建树，但是显然更关心宗教和人生问题。

帕斯卡尔早慧而体弱多病。十几岁时已精通数学，并能解决一些当时数学中未解决的问题。19岁时，设计制造出加法器，是世界上第一台计算机。他被认为是计算机的发明者，至今电子计算机中还有“帕斯卡尔语言”，就是为纪念他而取的名称。24岁时他完成了托里拆利的真空试验并发现海拔高度对水银柱高低的影响。他在24岁那年，由于久病及科学试验的劳累，中风半瘫痪。此时，他开始接触了宗教，当时主要

是冉森派教义。病愈后他继续从事科学研究，提出以线段的极限面积计算三角形面积的设想，成为微积分的前驱者之一。帕斯卡尔还是概率论数学的奠基人。算术中的杨辉三角，西方也称帕斯卡尔三角形。38岁时，他设计出巴黎公共马车路线，可以说是公共交通事业的创始人，至今巴黎地铁车票上印着他的头像。

据说，31岁那年，他侥幸从一次车祸中逃生。从此皈依上帝，史称“第二次皈依”。33岁，为了声援受教会迫害的阿尔诺，他写了《外省人信札》，攻击耶稣会的虚伪和腐败。35岁开始他把自己的各种关于宗教和人生的沉思一条条写下来，这就是后人给他集结出版的名著《思想录》。他不仅在科学、思想、哲学、宗教等方面对法国近代产生过巨大影响，而且他的文章优美，对法国文学的影响也是很大的。

我有意列出帕斯卡尔科学贡献的一览表，只是要说明，有如此之多科学贡献的人，可想而知是心灵敏感而缜密的。帕斯卡尔的多病，使他非常强烈地感受到人生无常，有一种深重的危机感。也许是这种内外条件的结合使他考虑了理性和信仰的关系问题。

帕斯卡尔说：“人显然是为了思想而生的；这

就是他全部的尊严和他全部的优异；并且他全部的义务就是要象他所应该的那样去思想。而思想的顺序是从他自己以及他的创造者和他的归宿而开始。可是世人都在想着什么呢？从来就不是想到这一点，而是只想着跳舞、吹笛、唱歌、作诗、赌赛等等，想着打仗、当国王，而并不想什么是作国王，什么是作人。”① 这段话也许可以看成帕斯卡尔的“我思故我在”宣言。但是显然，在这里，“我思”的意义不再是认识方面的，而是价值方面的。用句通俗的话说，他的意思是说，人不仅仅是活着，而应该思考人为什么活着。他“我思”的内容也不再是科学知识，而是“什么是做人”。

帕斯卡尔认为，正常人的心灵可以分成两部分，一部分他称为“几何学心灵”，另一部分他称为“敏感的心灵”。几何学心灵司推理，只要设立了自明的原则，就可以得出正确的结论。而所谓敏感的心灵，是一种直觉或洞察力，从细微和繁杂的事物中发现问题的真谛。这两种心灵并不是互不相关的，而是相得益彰的。区别开它们，并不是从它们表示不同的思维方式着眼，而是从他们针对着不同的对象着眼。如果具体一点说，几何学心灵主要是一种科学的工具。虽然对于许多科学问题来说，

① 《思想录》商务印书馆，§ 146。

敏感的洞察力也是必不可少的；但是如果离开了几何学，或一般而言——数学，离开了推理的方法，是不可能有任何科学的。而敏感的心灵正是在理性无能为力的、神秘的、复杂而又晦暗不明的问题上起作用，是一种在这样的情况面前作出正确判断的能力。

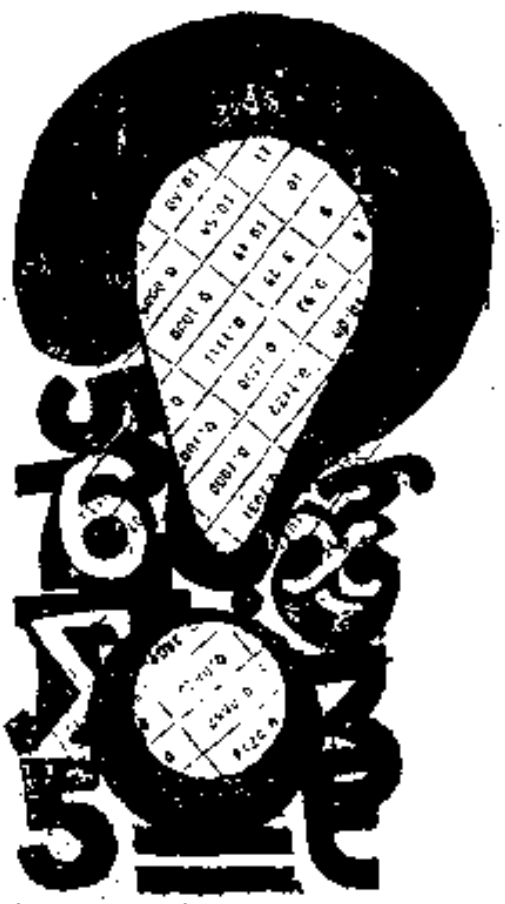
帕斯卡尔在他的《真空论序言》中谈到过，人在科学问题上，应该服从理性，但在宗教问题上，则理性是不适用的，只应服从权威。他说："这种权威的主要力量，是在神学中，因为权威与神学的真理是不可分的……处于感官或推理下的问题不一样：权威在这里是无用的，唯有理性可以认识它们……因此，几何、算术、音乐、物理、医学、建筑学和一切置于经验和推理之下的科学都应该得到证明以便变得完善。古人们只是通过比他们更早的人粗略地发现它们；而我们则让它们在我们之后的人们那里比我们接受它们时有更趋完成的状态。"①

他的看法事实上是说，信仰等真理是永恒真理，是与地理描述、历史描述等不变事实的描述一样不会变化的。而科学真理则总是相对的，随着人类认识的进展而发展变化。他把信仰的真理与理性的真理区分开，表面上看很象笛卡尔的两重真理

① 《全集》1980年巴黎版，《真空论序》。

说，但事实上却相去甚远。笛卡尔的两重真理说是将信仰的真理悬置起来，他的目的是在信仰占统治的情况下为理性找到一块地盘。而帕斯卡尔从根本上说却是在对理性进行一种批判，是对理性的适用范围作出一种限制。

由于帕斯卡尔的哲学思考着眼的是理性所不能，因此，他没有将理性学究气地与感性经验对立起来。他出于数学家兼物理学家的直觉，把感觉与推理视为理性的固有之义，而把它们同热情、信仰相对立。开始涉及区分感性一词中认识方面的“感觉”和内省方面的“感情”双重意义，不能不说是哲学认识中的一种进步。



灵魂有两个入口……理智和意志

但是与当时的经验论者相比，帕斯卡尔关于认识的想法显然仍然是忠于西欧大陆科学家和哲学家的传统，把数学方法看成认识之王的。

帕斯卡尔说：“众所周知，灵魂有两个入口，各种意见通过这两个入口被接纳进来，它们即是灵魂

的两种主要的能力，理智和意志。最自然的是理智的力量，因为人们只应该同意证明的真理；但是最常见的，尽管是违反自然的，却是意志的力量，因为所有的人几乎总是并非通过证明，而是通过兴趣被带向相信的。……关于这些真理，我说心灵和热情都是接纳它们进入灵魂的大门，但是它们很少通过心灵进入，而是由于意志轻率的心血来潮大量被引入其中的，并不听从推理。”① 这里“心灵”一词是 l'esprit，而“热情”一词是 coeur，直译就是“心脏”。可见，帕斯卡尔是把意志与基于身体的情感、欲望等视为一体的。用现在的话来说，他把感性和理性看成两种认识真理的途径，一般来说，他并不推崇一方而排斥另一方，而是认为两者可以互相补充，相得益彰。

帕斯卡尔认为，理性主要适用于关于外物的真理，经验和推理在这里是必不可少的。而所谓感性，应该主要理解为情感，这里相关的不是外物，而是人的欲望、意志等。一方面，理性如果超出科学知识的范围，对情感所判断的东西下判断，那就是骄傲。例如，帕斯卡尔评论古罗马哲学家艾比克泰德，他认为艾比克泰德指出人应事事服从上帝的意志，不对上帝提任何要求，这是不错的，但是“如

① 《论几何学精神和说服人的技艺》Ⅱ。见《全集》

果他也能很好地认识人的无力，他就值得崇敬了。”① 帕斯卡尔的意思是说，按艾比克泰德的意思，虽然正确地指出了人对上帝应取的态度，但却似乎又在对上帝的意志是什么作出了判断。事实上，人的理性并无力认识上帝的意志。因此，人并不应该是在知道了上帝对人的善意之后，再去服从上帝。相反，人只应该先服从上帝，才可能体会到上帝的善意。

另一方面，情感、欲望如果没有理性的指导，就会依恋眼前的利益，依恋败坏人的情欲，滥用人的健康身体去行不持久的乐事，而不知道去追求永恒的幸福。而且，理性应该向意志指出这个方向。帕斯卡尔曾评论蒙田，认为蒙田指出人的理性在关于什么是存在，什么是时间、广延、运动，乃至善、恶、正义、罪孽等无数问题上是无能为力的，这是很正确的。但蒙田因此放弃了对一切的判断，归为怀疑主义，则是怠惰。理性虽不能知道这一切是什么，但仍然能指出人应该向着什么，虽然不知道什么是真理，但仍然应可以指出人应该追求真理。

总之，就理智和意志、或理性和情感这两种认识方式的应用而言，它们是互相结合的；但就这两

① 帕斯卡尔《与德·沙西先生的谈话》，见《全集》。

种方式所适用的对象而言，它们是互不统属的，理性适用于科学知识，而情感适用于信仰。

在科学知识的范围内，帕斯卡尔可以象一个完全的理性主义者那样讲话。他在讨论说服人的技艺时说过关于人的逻辑推理或论证所必须遵循的法则，他说："我称这种技艺为说服的技艺，而且它真正说来只是完全系统的证明的行为，这种技艺有三个主要部分：定义那些应该根据清楚的定义使用的词；提出自明的原则或公理来证明所涉及的事情；及在证明中总在心里以定义取代被定义者的地位。"① 他希望用几何学方法清除概念逻辑中的歧义，从而使论证变得严谨，这正是一般理性主义者在认识真理过程中的基本追求。

但是，帕斯卡尔与一般理性主义不同的地方是，他并不把理性的、几何学式的证明看成唯一的说服人的方式。在更多的情况下，人们是被情感打动而被说服的，但这种说服方式却无法找到一般的规律或"技艺"，因为情感在人人那里均不相同。正是在这一点上，帕斯卡尔作为非理性主义者的一面，批判理性的一面，表现了出来。

帕斯卡尔批判理性的关键之点在于认为理性无法认识无限。他说："人在自然中到底是个什么

① 《论几何学精神和说服人的技艺》

呢？对于无穷而言就是虚无，对于虚无而言就是全体，是无和全之间的一个中项。他距离理解这两个极端都是无穷之远，事物的归宿以及它们的起源对他来说，都是无可逾越地隐藏在一个无从渗透的神秘里面；他所由之而出的那种虚无以及他所被吞没于其中的那种无限，这二者都同等地是无法窥测的。”① 从自然的观点看，人是处在至小无内和至大无外这两种无限中的有限，这无限是他所无法理解的。

人的理性，总要确定某种状态，才能对之有所理解。例如，人可理解物体是由最小的粒子构成的。但是，这最小的粒子如果是不可分的，就是说自身不包含部分的，那么，两个粒子相接触，就应是完全相接触，那么，它们就仍然是一个粒子，无数这样的粒子集在一起也不会超出一个粒子。总之，由最后的不可分的粒子构成物体是不可理解的。如果粒子要能构成物体，它们就只能“部分地”相接触，但如果它们是部分地相接触，那么他们就包含着部分，自身就是可分的，它们就还不是最小的粒子。无限小是人的理性无法理解的。无限大也是如此，在无限上再加一尺，不会使无限增大，减一尺也不会使之缩小。而理性告诉我们，在

① 《思想录》§. 72.

一个东西上加一尺或减一尺，是会使之增大或减小的。我们甚至无法判断是否真有至大和至小两种无限。因为，如果设想一个至小的点以无限的速度运动着，则它就可以同时处在一个无限大的空间中，那么，无限大和无限小可能只是同一个东西。

人之不能理解无限，还因为事物的联系的无穷复杂："最细微的运动都关系着全自然；整个大海会因一块石头而起变化。"① 这使得一切对我们都是重要的，一切对我们都是偶然的，我们根本无法因认识自然、把握住必然性而获得某种确定感。

此外，"使得我们无力认识事物的，就在于事物是单一的，而我们却是由两种相反的并且品类不同的本性，即灵魂与身体所构成的。"② 我们是精神性的存在使我们无法真正理解物质是什么。

甚至，人对自己的认识也是很困难的。例如，想象力，我们可以判定它是错误的根源吗？如果想象力的设想全然是错的，我们反而可以把它当作判断真理的一个标准。然而，困难恰恰在于想象力有时是对的，这就使我们无法对它作出确定的评价了。

总之，人的理性对于许许多多事是无法确定

① 《思想录》§. 505.

② 《思想录》§. 72.

的。帕斯卡尔于是说："如果除了确定的东西之外，就不应该做任何事情，那末我们对宗教就只好什么事情都不做了；因为宗教并不是确定的。"②

帕斯卡尔的看法与马勒伯朗士完全不同。马勒伯朗士认为理性与信仰一致。他之所以信仰，是因为他认为再也没有什么比上帝、比基督教圣经告诉我们的东西更确定的了。这种确定于是成为人的知识、人的道德等所依恃的最可靠基石。而帕斯卡尔则相反。的确，再没有什么比理性所能告诉我们的东西更确定的了。但理性只对科学——数学、物理学有效，当涉及人生、人自身、世界的终极原因、信仰等问题时，人们更需要理性来作出回答的时候，理性却沉默了。

然而，帕斯卡尔在进行哲学思考时，他所关心的却正是人生。他说："我们就只会想象柏拉图和亚里士多德总是穿着学究式的大袍子。他们是诚恳的人，并且也象别人一样要和自己的朋友们在一起欢笑。当他们写出他们的《法律篇》和《政治学》作为消遣的时候，他们是在娱乐中写出来的；这是他们一生之中最不哲学、最不严肃的那一部分；最哲学的部分则只是单纯地、恬静地生活。"① 也

① 《思想录》§ 284.
② 《思想录》§ 331.

许，是帕斯卡尔多病的身体和极度聪敏的心灵，极强的逻辑推理能力和探知一切的究极在他身上难以平衡，使他强烈地感到理性难以消解他内心感受到的痛苦，难以满足他强烈的探求奥秘的欲望。他希望能找到一个坚实可靠的东西，使自己的全身心依恃其上，而获得内心的平静，能过上“单纯的、恬静的生活”。

这并不是一种猜测。他说过：“现在就让人尊重自己的价值吧。让他热爱自己吧，因为在他身上有一种足够美好的东西；可是让他不要因此也爱自己身上的卑贱吧。让他鄙视自己吧，因为这种能力是空虚的；可是让他不要因此也鄙视这种天赋的能力。让他恨自己吧，让他爱自己吧：他的身上有着认识真理和可以幸福的能力；然而他却根本没有获得真理，无论是永恒的真理，还是满意的真理……所有这些对立，看来仿佛是最使我远离对宗教的认识的，却是最足以把我引向真正宗教的东西。”①

当理性主义者们证明上帝存在，相信上帝可以用理性来证明时，有一种共同的根据，就是认为无限先于有限。对无限永恒世界的肯定也是帕斯卡尔思想的一个相当核心的内容。他越是发现以理性无法确知无限为何物，就越是希望发现无限的秘密。

① 《思想录》§§ 423，424.

而这种秘密无法发现，所发现的只是自己的有限。于是："感觉到我们所具有的一切都在消逝。这是最可怕的事了。"①"这些无限空间的永恒沉默使我恐惧。"②

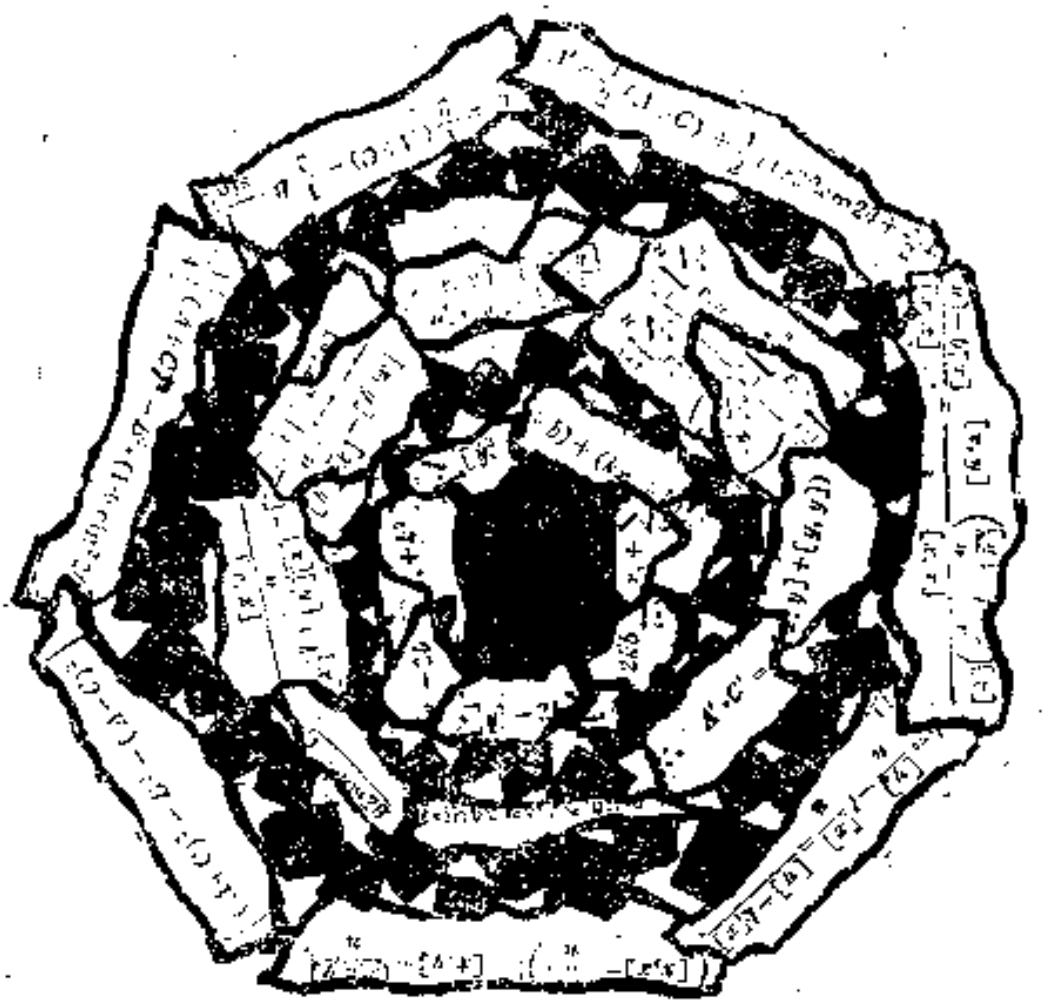
为了获得内心的平静，帕斯卡尔才放弃了以理性对上帝和无限的追求，转向信仰。他认为："认识上帝距离爱上帝又是何其遥远。"③"感受到上帝的乃是人心而非理智。而这就是信仰：上帝是人心可感受的，而非理智可感受的。"④

和理性主义者们不同，帕斯卡尔不认为理性或理智可以证明上帝存在。但是，我们在一开始时说过，帕斯卡尔认为理性与情感从思维方式或活动过程上来说是不可分的。理智对证明上帝存在是无用的，但对人走向信仰仍然是有用的，乃至是必不可少的。过分依赖理性，认为理性万能固然不对，但全不听从理智也不对。

帕斯卡尔是如何借重理智把人心导向信仰的呢？这就是他有名的"赌上帝存在"。

帕斯卡尔说："上帝存在是不可思议的，上帝不存在也是不可思议的；灵魂和肉体同在，以及我

① 《思想录》§ 212.
② 同上§ 206.
③ 同上§ 280.
④ 同上§ 278.



我们所具有的一切都在消逝，这是最可怕的事了。

们没有灵魂；世界是被创造的，以及它不是被创造的，等等；有原罪，以及没有原罪。”①这是他关于上帝的四个二律背反，是理性无法判定的。帕斯卡尔要把人心引向对上帝的信仰，而不是上帝的存在本身。对理性来说，上帝存在和不存在都是无法证明的，人只有用自己的意志去进行一种赌博式的冒险。

帕斯卡尔认为，赌博对人可以有两次选择，第

① 《思想录》§ 230.

一次，赌或不赌，第二次，赌哪一边。但对人生来说，不赌不可能，因为人事实上已在赌局中。因此，人只有一次选择。那么，你赌哪一边呢？“你有两样东西可输：即真与善；有两样东西可赌，即你的理智和你的意志，你的知识和你的福祉；而你的天性又有两样东西要躲避：即错误与悲惨。既然非抉择不可，所以抉择一方而非另一方也就不会更有损于你的理智。这是已成定局的一点。然而你的福祉呢？让我们权衡一下赌上帝存在这一方面的得失吧。让我们估价这两种情况：假如你赢了，你就赢得了一切；假如你输了，你却一无所失。因此，你就不必迟疑去赌上帝存在吧。”① 就是说，选择上帝存在，对理智、真理并无损失，对福祉却可能有益。而选择上帝不存在，于理智、真理无补，而却可能失去全部福祉，甚至现实地失去内心的平静。因此，帕斯卡尔劝人还是选择相信上帝是存在的为好，否则，难免被认为有些发疯。

帕斯卡尔鼓励人相信上帝，他这样说是意味着相信一个《圣经》中的上帝，而不是理性主义者们等同于世界本身的上帝；是一个人格的上帝，而不是自然神或世界精神。因为他的上帝是与理性格格不入的。这样的信仰上帝意味着相信原罪，相信天

① 《思想录》§ 233.

堂，相信灵魂不死，相信三位一体，相信奇迹，等等。这一切全都是不可“理解”的。帕斯卡尔承认这一点。正应了基督教早期的教父德尔图良的话：“正因为其荒谬（不可理解），所以才信仰。”

但是，由于帕斯卡尔虽然相信，却并不确定上帝存在，于是，对上述一切的信仰也就都仅仅是相信。就是说，帕斯卡尔关心的，是人要有信仰这件事本身，而不是信什么；他关心的仍然是现世的生活而不是来世，这是他与中世纪的信仰主义根本不相同的地方。帕斯卡尔的思想仍然是属于启蒙的。但是他真正的思想影响却不在他的世纪，他的思想在现代才真正为人所理解。

第二节　莱布尼茨哲学

莱布尼茨一向被归在理性主义思潮之中，这一点与帕斯卡尔是不同的。但是他的哲学事实上也只是“半理性主义”，这点我们也曾指出过。他也热衷于宗教，但他自己却从来也不进教堂。与帕斯卡尔相反，他真正关心的，与其说是“得救”，还不如说是科学真理。他的半理性主义，是一种与经验主义联姻而造成的半理性主义。

从本体论的意义上说，莱布尼茨应该说是一个

纯粹的理性主义者，一个独断论者。

莱布尼茨在他的《神正论》一书的序言中说："我们的理性常常陷入两个著名的迷宫：一个是关于自由和必然的大问题，特别是关于恶的产生和起源的问题；另一个问题在于有关连续性和看起来是它的要素的不可分的点的争论，而这问题牵涉到对于无限性的考虑。前一个问题烦扰着几乎整个人类，而后一个问题则只是得到哲学家们的注意。"这段话可以说是莱布尼茨哲学的基本问题的表述。他在这里提出了两组四对范畴：第一组，自由与必然，善与恶；第二组：连续与不可分的点，无限与有限。这些范畴之间有着密切的关系。莱布尼茨是从解决连续性和不可分的点的关系入手，提出自己关于这四对范畴之间的关系的论断。

莱布尼茨年轻时曾对原子论很着迷。但他很快就对原子那种纯粹为广延或空间的本质不满意起来。他认为，"仅仅考察有广延的团块是不够的，还必须使用'力'这一概念。"[12]因此，他指出，单纯广延的原子是一种纯粹被动的东西，"在那些只是被动的东西中，不可能找到一个真正的统一体的原则，因为在那些东西中，一切只不过是可以无

① 《关于实体的本性和交通的新系统》，§2.

限分割的一些部分的聚集或堆集。”① 即使能有最后的广延原子，那也只是“数学的点”，无数点之和仍然只是一个点，它们是不可能构成一个连续体的。简言之，莱布尼茨认为，原子论设定有最后的单元，这点是可取的。但这种学说以肯定间断性而牺牲了连续性。

连续性和间断性的矛盾在斯宾诺莎的实体和样式的学说中表现得最为典型。斯宾诺莎认为实体不能包含任何否定，不能有任何真正的部分，因此，是一种绝对的连续性；而样式却服从着“一切规定都是否定”的法则，诸多样式之间是一种互相否定的关系，是一种绝对的间断性。斯宾诺莎的极端理性主义立场使他认定无数样式之和也不能构成实体，他是想维护实体自身的肯定性、无限性和连续性，但却也因此而排除了解决连续性和间断性之间关系问题的任何可能性。

莱布尼茨设想，实体应该是以“力”为本质，而无广延的最后的单元，他称为“单子”。他认为，用单子的假说可以解决连续性和不可分的点之间的统一性问题。

莱布尼茨的单子，“只是一种组成复合物的单

① 《关于实体的本性和交通的新系统》，§ 3.

纯实体，单纯，就是没有部分的意思。”① 一切复合物都是这种单子的聚集。但是单子又并不具备广延、形状和可分性，因此，它不会因分解而消灭，相应地，它也不是产生，而只能是毁灭和创造。单子是自身绝对独立的，“单子没有可供事物出入的窗子，偶性不能脱离实体，不能漂游于实体之外。”②

这样一种实体，是如何建立起连续性的呢？如果单子是象原子一样自身内不再活动的坚硬物体，这种无窗户可供出入的东西绝对不可能建立连续性。但莱布尼茨单子的核心是“力”，他也称为“隐德莱希”或灵魂。单子是一种以能动性为本质的精神实体，它包含着两种根本属性：知觉和欲望。

莱布尼茨这里所说的知觉，从根本的意义上说还不是指人的意识的认识、表象、感觉等，而是一种更广泛意义上的实体的属性：“因为单纯实体是不能消灭的，它也不能没有特殊状态而存在下去，特殊状态不是别的，就是它的知觉。”③ 单子自己不占据空间，它是一种一个状态连接着下一个状态，

① 《单子论》§ 1.
② 《单子论》§ 7.
③ 同上§ 21.

现在包孕着将来，并由记忆包含着过去的存在，质言之，它是一种时间中的存在。推动着这些状态的演变的，就是欲望。欲望，质言之就是力，就是能动性。

这里，已经包含着一种多与一的统一，一种连续性与间断性的统一：多样的状态在同一的单子中统一存在着。

单子的这种由多种状态同一造成的本性，说明了事物的多样性：不可能有两个单子是完全相同的。单子不占据空间，因此，它们不可能象原子那样个个相同而只是占有不同的位置。莱布尼茨提出过一个有名的原则：不可辨别物的同一性："设置两件无法分辨的事物，就是在两个名称下设置同一件事物。""没有两个个体是无法分辨的。我的朋友中有一位很精明的绅士，在赫伦豪森花园中当着选帝侯夫人(普鲁士王后苏菲·夏洛蒂)的面和我谈话时，相信他准能找到两片完全一样的叶子。选帝侯夫人向他挑战要他去找，他徒然地跑了很久也没有找到。两滴水或乳汁用显微镜来观察也会发现是能辨别的。这是反对原子的一个论据，这些原子也和虚空一样受到了真正形而上学原则的打击。"①

① 《莱布尼茨与克拉克论战书信集》莱布尼茨信Ⅳ，§6；§4.

这个说明事物的多样性和间断性的原则，只要加上“无限”这个概念，就成为连续性：如果单子的数目是无限的，单子内的特殊状态也是无限多的，那么，相近单子之间的区别就会是无限小的。因此，每个单子总可以找到与自己区别无限小的相邻单子，这样，无数单子的世界可以看成一个由连续不同的质所构成的系列。这样，就又构成一种一与多的统一，连续性与间断性的统一。

同时，“每一个单纯实体具有表现其他一切事物的关系，并且使它因而成为宇宙的一面永恒的活的镜子。正如一座城市从不同的方面去看便显现出完全不同的样子，好象因观点的不同而成了许多城市。同样情形，由于单纯实体的数量无限多，也就好象有无限多的不同宇宙，然而这些不同的宇宙乃是唯一宇宙依据每一个单子的各种不同观点而产生的种种景观。”① 莱布尼茨的意思是说，每个单子象镜子一样反映着整个宇宙，当然，是以自身为观点反映这个宇宙，于是，在它身上反映出多样性的统一；同时，它自身也为无数其他的单子从它们的观点所反映。也就是说，无数单子从各自的角度反映着同一个宇宙。这样，就又构成一重多样性的统一。

① 《单子论》§ 56，§ 57.

莱布尼茨关于多样性统一的想法，就其表述方式来说，有许多朴素乃至粗陋的地方，但其中包含着许多给后人以极大启发的内容。

例如，他说集合体是单子的堆积，这个堆积一词用得极不好。人们可以问，自身不占空间的点怎么可能因堆集而成为一个占据空间的物体呢？

我们应该设法弄清莱布尼茨的真实想法。他认为，集合体本身不是实体，它的实体性来自其中的单纯实体。例如，一支军队不是实体，其中的每个人才是实体；一群羊不是实体，其中的每只羊才是实体。但是单子并不简单地象原子那样成为物体的最终构成部分，而是使物体成为有机整体的东西。例如，人的灵魂或心灵是一个单子，是它使人成为实体。如果没有了灵魂，那尸体就只是一个堆积物，不再是一个实体了。但身体又仍是由“从属的单子”所构成，例如，身体的各有机部分又可视为单子。因此，莱布尼茨断言，世界上的一切实体，都由一个统治的单子和一个由从属单子群构成的形体所组成。

但是，这事实上并没有解决从属的单子如何能从无形转化为有形的问题。

莱布尼茨关于物质的看法，有点类似于后来康德的现象。他说：“我们的内部知觉（即是说，那

些在灵魂自身中，而不是在脑子里或肉体的敏感部分里的）只和外界事物的现象或者真实的现象相联系，正如同安排得很好的梦一样，这些在灵魂自身中的内部知觉，必须从它的原始构造中，也就是说，从一创造时就赋予它的表象的本质（这一表象的本质，能够表达有关其机体的外在于它的存在物）中产生出来，并构成其个体的特性。”① 就是说，空间性存在或物质，根本上说来只是心灵在知觉中产生的表象，并不是自身实在的东西。当他说一个集合物是单子的堆积的时候，应该理解为集合物是无数单子对它的知觉的迭加。这是一种典型唯心主义的看法，然而，这种看法应该说是笛卡尔我思故我在原则必然的逻辑结论，而且是康德哲学的前兆。

但是显然，莱布尼茨并没有从理论上认定物质只是现象，集合体只是现象或表象。因为尽管他说羊群不是实体，但一切有机体，植物、动物尤其是人，总是实体，而这些东西又显然是集合体。既然他认为单子就是知觉和欲望，知觉本身就是实在的，而不只是梦幻般的表象。因此，他的实际意思是说，单子对外物的知觉或表象，并不是认识论意义上的世界现象化，而是反映着单子与外物的一种

① 《关于实体的本性和交通的新系统》，§ 13.

一致性关系。例如，我看到一棵树，并不只是我产生了一棵树的表象，而且同时也是树本身以树的形象反映给我。因此，树本身的存在也是实在的。因而，我对树的知觉并不简单是我对树的认识，而是我与树之间的一种联系，一种单子与单子之间的和谐一致的关系。

因为，莱布尼茨认为单子是没有窗户可供事物出入的，因此，单子与单子间的联系都只是一种“理想”的联系，是上帝在创造单子之时就前定地安排在单子之中的。正是这种前定和谐保证着我对树的知觉就正表明了树本身的存在，而不只作为表象的存在。

前定和谐是莱布尼茨建立单子的多样性统一的核心概念。它是针对着原则上是各自独立的单子如何能同时一致行动的问题提出来的。单子内有连续性，单子由于组成性质接近而相邻接的系列而有连续性。但如果单子不相统属地各自运动，又怎么能保证这种连续性不被破坏呢？莱布尼茨说：“灵魂中的每一个既以它自己的方式表现着它外面所发生的事，而又不能对其他的特殊存在物有任何影响，或者毋宁说，既当从它自己的本性的内部深处引出这种表现，那就必然得是每一个都曾从所有这些存在物所依赖的一个普遍原因接受了这种本性……这

普遍原因使一个同另一个完全一致和符合”。① 前定和谐学说大意是说每个单子虽然各自按自己预定的法则行动，单子间的行动却表现出一种和谐一致。

这个学说开始是为解决身心关系问题设想出来的。“我发现对身体如何传导任何东西到灵魂中去或者相反，无法加以解释，对一个实体如何能和另外的被创造的实体进行交通也同样如此。”② 莱布尼茨不同意笛卡尔式的平行论，因为平行论设想物质中的秩序和灵魂中思想的秩序是一样的，这会把思想看成与物质一样的机器。但平行论中有一点是可以同意的，那就是物质与灵魂之间不可能有实在的互相作用。灵魂推动身体是一句无法理解的话。在一个意义上说，前定和谐说与偶因论有相似之处，它们都肯定只有上帝才是身心间的一致的真正原因。但是莱布尼茨极力否认偶因论，他认为偶因论设想上帝无时不在管理着他的创造物，象一位“急救神”（即戏剧中由机器放出来解救危难的神）时时出现在身心之间，这是把上帝想象成一个很无能的钟表匠，他造的两只表要时时拨弄才能走得一样准。前定和谐说与偶因论最大的区别在于，

① 《人类理智新论》，第四卷，第十章，§ 10.

② 《新系统》，§ 12.

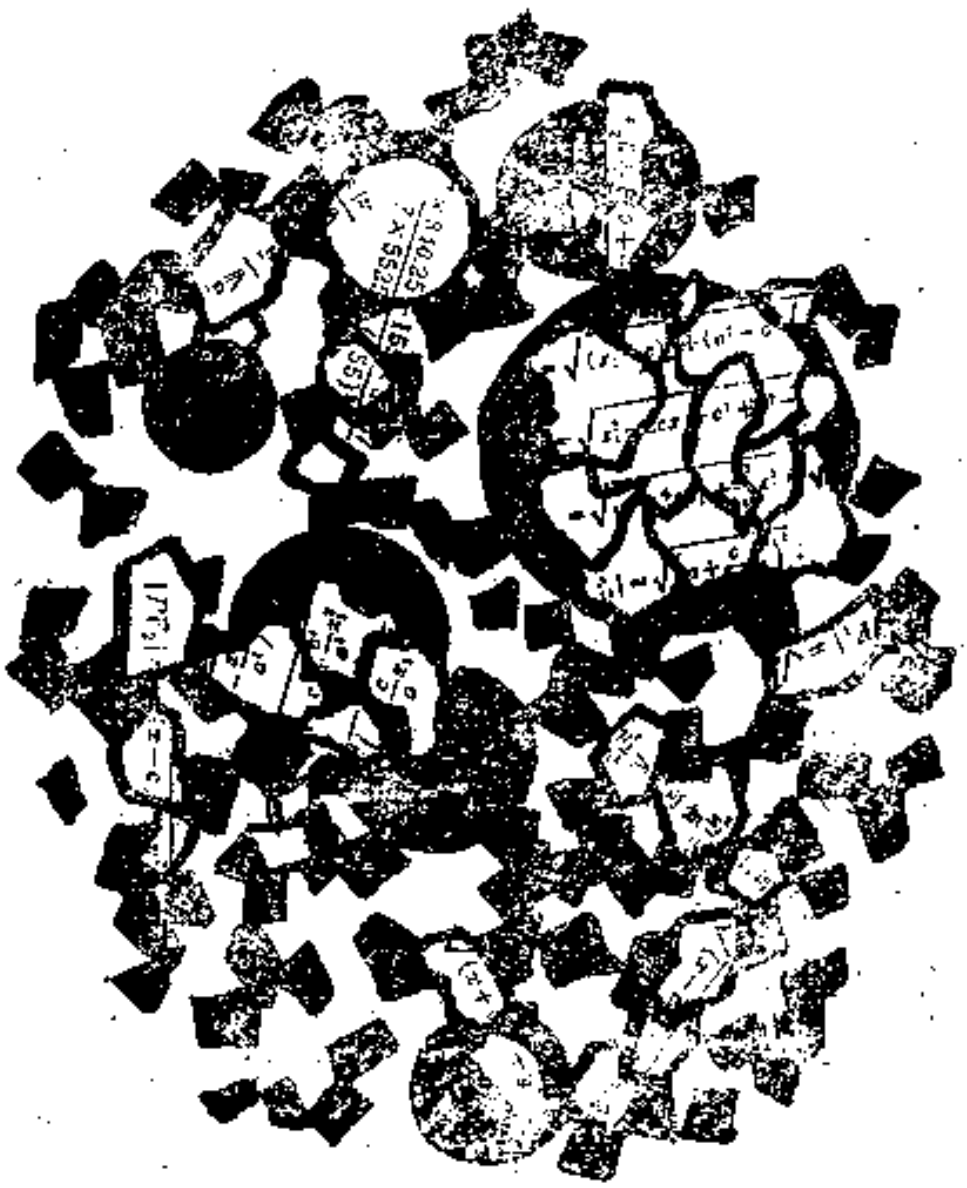
前定和谐说设想的是自身能动的单子之间的关系，而不是被动的样式之间的关系。上帝象一个高明的钟表匠，他一次就造出身和心两个永远走时一样准的表，然后，两只表虽然各自按自己的齿轮安排走着，却永远是和谐一致的。

身心之间，心物之间，物与物之间，这样的和谐都存在着。世界万物的运动象一支大合唱队，每个声部按照总谱中自己声部的谱曲演唱，各声部就自然合成一个和谐的整体。这种看法与现代的系统论思想有相当一致的地方。在自动化的工厂中机器的合作制造产品，是前定和谐最好的写照。

莱布尼茨认为，单子之间，身心之间没有实在的因果关系。但是，由于它们之间是和谐一致的，因此，“我甚至毫不畏惧地说，是灵魂移动身体，这正如一个哥白尼的信徒确定地说到太阳的升起，一个柏拉图主义者说到物质的实在性和一个笛卡尔主义者说到感性的质的实在性，只要我们能正确地理解它们，同样，我认为实体间相互作用是最正确的说法，只要我们懂得由于和谐的规律，一个实体是其他实体变化的原因。”①

然而，由于实体间并没有实在的联系，这种解释很容易被变得十分荒谬。例如，某人举棒打狗，

① 《关于实体间交通的新系统的解说》，§ 12.



一个实体是其他实体变化的原因。

狗叫喊着逃走，就可以解释成上帝安排某人在某时某地作打（狗）状，而正好也安排某狗在某时某地作叫喊逃走状。

当然，莱布尼茨的前定和谐学说应当不这么滑稽可笑。事实上，不应该把前定和谐想象成上帝事先对每一动作、乃至细节的事先安排，虽然前定和

谐的确带有预成论式的宿命论色彩，但它真正的目的，是在反对当时流俗的因果关系学说。

我们在说明偶因论时说过，按照当时的观点，如果我们说一物是另一物运动的原因，那就解释成一物把“运动”的偶性传递到了另一物中。当笛卡尔提出运动是守恒的时候，已是在对这种粗陋的说法提出反驳了。而莱布尼茨则进一步提出“动量守恒”，他指出，当两个物体互相作用时，它们各自的“力”并没有发生变化。例如，一个球在运动中碰撞另一个球，使后者动起来，就不应该说前一个球是后一个球运动的原因，因为前一个球在改变后一个球的运动状态时，它自己只是运动方向改变了，它并没有把什么东西传递到另一个球中去，自己也没有接受什么。每个球是根据自己的质量、硬度等等内在本性的规定而运动变化的。这是一种前定和谐关系。又例如，一个磁柱和一个同体积的铜柱放在火边，距离一样，它们都被烤热了，但热的速度和程度都不一样。它们的原因：火，是一样的，但结果却不同。这是因为磁和铜的“本性”不同，即上帝预定给予它们的内在规定性不同。它们与火的关系只是一种前定和谐关系，而没有流俗所说的因果关系。

即使从形而上学的意义上说，前定和谐的学说

也是一种在理性主义体系中最接近无神论的假说之一。莱布尼茨设想上帝在创造之始安排好一切之后，就象一位立宪君主一样，高高在上地对他创造的世界取一种袖手旁观的态度了。

然而，对莱布尼茨的理论来说，上帝存在却是一个必不可少的假说。莱布尼茨热心于上帝存在的证明，在中世纪经院哲学中上帝存在的本体论证明，宇宙论证明，第一原因的证明等等之后，他还加上一个他自己的证明：前定和谐的证明。他认为，世界的美，事物间的和谐一致，证明上帝是存在的。

上帝与一般单子一样都是实体。不过，上帝是创造的单子，而其余的都是被创造的单子。一切被创造的单子都在上帝这个单子之中，然而上帝作为单子又仍然是不可分的，这造成了又一重多样性统一的意义。

莱布尼茨将被创造的单子分为三类：无意识的单子，有意识的单子和自我意识的单子。其中自我意识的单子指人和天使。但在人身上，也包含着单纯意识的乃至无意识的单子，例如人在作梦、醉酒、发疯时就只有意识而无自我意识，而昏迷和熟睡时就是无意识的。无意识事实上应译为“潜意识”。莱布尼茨认为心灵中永远不可能没有任何知

觉，即使在熟睡时，也有一些人无法察觉的“微知觉”存在，正是这种微知觉的积累使人由沉睡转为清醒。微知觉就象海涛声中一个小波浪发出的声音，单独听是听不到的，但无数波浪加起来的声音却异常宏大。他的这种想法对现代精神分析学的出现是有所启迪的。

通过对自我意识的单子的考察，莱布尼茨涉及了许多认识论的问题。应该说，他的真理学说对后世的影响，比他多少显得怪诞的单子和前定和谐的学说要大得多。

总的来说，莱布尼茨真理观和认识论的立场仍然是理性主义的、独断论的。他忠于笛卡尔“天赋观念”的学说，以及清楚明白的观念是真的真理观。他说：“我一向是并且现在仍然是赞成有笛卡尔先生所曾主张的对于上帝的天赋观念，并且因此也认为有其他一些不能来自感觉的天赋观念的。现在，我按这个体系走得更远了；我甚至认为我们灵魂的一切思想和行动都是来自它自己内部，而不能是由感觉给与它的。”①

联系到他的前定和谐学说，我们很容易知道，一方面，莱布尼茨必须坚持一切观念都是天赋的；而另一方面，这同时也意味着观念“反映”着周围

① 《人类理智新论》，第一卷，第一章，§1。

的世界。莱布尼茨对感性与理性关系的解释是别具一格的。他说："一个实体一开始就被创造成这样，根据他自己本性的法则，他发生的事一定是同在形体中、特别是在他自己的身体中发生的事相一致或和谐的。那么，我们发现当针刺发生在形体中、特别是在他自己的身体中时，他有对自己表象这个的能力，也就不必奇怪了。对于这个的完整的解释，我们可以说：

A瞬间身体的状态，	A瞬间灵魂的状态
下一瞬间B它的状态，	B瞬间灵魂的状态
（针刺）	（疼痛）

按照一般实体的概念，正如B瞬间身体的状态跟随着A瞬间身体的状态一样，灵魂的B状态总是同一个灵魂的A这一在先状态的结果。"①

我们前边说过，这种前定和谐的学说旨在反对身心之间有因果关系的看法，而不宜理解为上帝在创造人时就安排他于某时某地感到疼痛，而安排某针在某时某地对某身体作针刺。因为上帝只是创造了一些"能动"的单子或实体，让他们按自己的本性去行动。因此，事实上，莱布尼茨的意思是说，当感觉活动发生时，心灵中发生"相应"的变化。他认定一切观念都是天赋的，同时，又认定一切观

① 《与阿尔诺的通信》，1687年10月9日的信。

念都是在感性的机缘下发生的。他把心灵比作一块有花纹的大理石，天赋观念好比是石上的花纹，这些花纹决定着这块大理石适合于雕刻成某一种雕像，雕像只是"潜在地"存在于大理石中，只有雕刻才使之现实地出现。天赋观念也是如此，一切观念，在没有感觉刺激时，只是潜在地存在于心灵之中。

这里已显示出莱布尼茨与笛卡尔原则的极大不同。他的认识论已向经验主义开放了。他不再承认有完全天赋，无需借助感觉经验的知识。他认为，甚至数学，在进行推理时，也离不开借重于感性符号。

但是，莱布尼茨一点也没有承认认识来源于感觉经验的意思。而且，把对符号的感觉和与具体事物的感觉混为一谈适足以使问题混淆。象当时所有的哲学家一样，莱布尼茨仍然是将知识区别为两类的，一类以数学为代表，这是一种原则上说不涉及具体存在物的知识。另一类以物理学为代表，这是经验科学知识，是涉及具体存在物的。

莱布尼茨将真理分为两类，他称为必然真理和偶然真理。这两种真理分别由两种原则来判定，由矛盾原则判断必然真理，由充足理由原则断定偶然真理。

莱布尼茨说："我们的原则是建立在两个大原

则上，即是：（1）矛盾原则，凭着这个原则，我们判定包含矛盾者为假，与假的相对立或相矛盾者为真。

“以及：（2）充足理由原则，凭着这个原则，我们认为：任何一件事如果是真实的或实在的，任何一个陈述如果是真的，就必须有一个为什么这样而不那样的充足理由，虽然这些理由常常总是不能为我们所知道的。

“也有两种真理：推理的真理和事实的真理。推理的真理是必然的，它们的反面是不可能的；事实的真理是偶然的，它们的反面是可能的。当一个真理是必然的时候，我们可以用分析法找出它的理由来，把它归结为更单纯的观念和真理，一直到原始的真理。”①

莱布尼茨给了笛卡尔的“清楚明白”以一种逻辑学的严谨规定。事实上，“清楚明白”自身是一种最不清楚明白的东西，因为它带有极大的主观随意性。其实，矛盾律并不是莱布尼茨的发明。亚里士多德就已确定了这个原则。笛卡尔也许是要强调自己的哲学与中世纪的经院哲学无关，而不愿意沿用这个原则。莱布尼茨却经常引用中世纪哲学的术语，并给以新的内容，他使得逻辑学开始发展为一

① 《单子论》，§ 31. § 32. § 33。

门崭新的学科。

莱布尼茨的必然真理，包括数学、逻辑学、形而上学、伦理学、神学以及法学。这些学科的特点是可以由理性自身来确定真理性，而不用参照具体的外界存在，事实上，一般来说它不关乎存在。

莱布尼茨的偶然真理学说中包含着许多有意思的内容。

在他看来，广义的物理学、医学、历史等经验科学都属于偶然真理。偶然真理有两个基本特征，其一，它关乎存在，其二，它的反命题也是可能的。一般说来，关于具体存在的判断，不通过经验，应该是无法证明其真理性的。这正是偶然真理与必然真理区别的关键。莱布尼茨则希望通过一种推理方式来完成这种证明，这种推理是依充足理由律进行的。

莱布尼茨的充足理由原则是说："若不是有一个为什么事情得是这样而不是那样的理由，则任何事情都不会发生。"① 他虽然说这是一个推理的原则，但它的内容却是直接关乎事情的发生，或质言之：存在的。因此，这不是一个逻辑原则，而是一个形而上学的原则。

但他的确想设立一套以理性来确立存在的方

① 《莱布尼茨和克拉克论战书信集》，莱布尼茨信二，§1。

法，这与他的单子论把空间存在物视为表象的想法是一致的。

偶然真理难以用理性判断真假的关键在于它的反命题是可能的。用我们以前举过的例子，我此刻坐在桌前，就是一个偶然真理，它的反命题我此刻不坐在桌前自身不包含矛盾，也是可能的。不借助经验，如何用推理来证明其中哪一个是真的呢？

莱布尼茨发明了一个术语，叫作“不可共存”或“不是共同可能的”（imcompossible）。偶然真理中的正反命题各自虽然都是可能的，但它们是不可共存的，他认为两者中只有一个、并且必有一个是真的。而从它们每一个出发，可以推出与它们各自“可共存”的若干命题，这两个命题系列不可共存。这两个系列构成这正反两命题的“理由”，我们可以通过理由的充分程度来辨别真理。最终，那个不是真理的命题虽然自身是可能的，不包含矛盾的，却与世界的充足理由不可共存。

当然，世界上的事物无限复杂，判断充足理由事实上是人力所难及的。他认为，只有上帝才可能进行这种无穷分析。对人来说，只能满足于自己的推理所得的“道德的必然性”，无法判断出象必然真理那样的绝对必然性。

其实，什么样的理由可算“充足”，也是一个

无法定出确定标准的问题。在实践中，莱布尼茨事实上仍然是借助经验来证明的。例如，他举出磁学的例子。在大量观察的基础上，人们提出磁学的少数几个原则，然后通过推理，预测将会有什么现象发生，而如果所预测的现象果然被观察到了，我们就可以判定那几个原则是真理。

但是，从形而上学的意义上说，莱布尼茨并不满意上述的方法，他希望找到一个纯由理性证明存在的道路。他说："存在可以这样被定义：同它可共容的事物比同它不可共容的事物更多的东西。"①

这是一种典型的独断论，它设定上帝一定创造一个最丰富、最多样的世界。为什么上帝不创造一个更简单的世界呢？莱布尼茨求助于上帝的智慧、伟大、善意等来回答这个问题。他认为上帝是按充足理由来创造世界的，而充足在他看来显然意味着数量的众多。他认为有无数可能的世界，而上帝的善意决定了他创造了现在这个"一切可能的世界中最好的世界"，虽然这世界上有恶，但那只是为了让人知道善而存在的。

莱布尼茨的体系，是建立在单子、前定和谐、充足理由等一系列独断的原则上的。对这一切独断

① 《残篇》，P.360。

原则的解释，对它们之间的矛盾的调和，都汇集到充满宗教意味的（虽然不是人格的）上帝身上。

但是，另一方面，在理性主义哲学家们的体系中，莱布尼茨的上帝是最“超脱”的。笛卡尔曾主张过通过认识上帝来认识一切真理，马勒伯朗士于是说我们在上帝中看到一切，而斯宾诺莎的上帝则被认为是一切事物的“内因”。他们的上帝直接担负着统一思维与存在的任务。从某种意义上说，莱布尼茨的上帝也并未脱离这种窠臼。但是，由于他的上帝以一个前定和谐这最大的奇迹创造了世界之后，事实上不再关心俗务，因此，莱布尼茨事实上是以经验来建立思维与存在的统一的。他已开始向经验主义开放，我因此说他可以说是个“半理性主义者”。当然，他的基本立场属于理性主义是毋庸置疑的。

第三节　理性主义的总结

我们把帕斯卡尔和莱布尼茨放在同一章来讨论，但这两位哲学家的哲学就其本质而言几乎可以说是属于相去最远的哲学之列的。然而，它们之间仍可找到一个根本的共同点，就是它们站在理性主义的立场上对理性主义本身进行了批判。这种批判

最深刻地揭示出了理性主义哲学的内在矛盾。

从认识论方面说，理性主义在认识的逻辑必然性和客观有效性两方面都有自己无法解决的矛盾。莱布尼茨希望找到一种方法，把各门学科的前提归结为数目尽可能少的同义反复命题。事实上，这是不可能的，他自己的哲学就未能组织成体系，而是有一系列互相矛盾的前提。事实上，还是帕斯卡尔看得比较清楚。他认为，理性思考的前提是人主观设定的。就是说，对于一种以理性为方法建立起来的知识体系来说，它的前提是超出理性的。人只能“相信”推理所依据的前提是正确的。理性必须有非理性的东西为前提。这是理性主义在知识逻辑必然性方面遇到的困难。尽管以非理性的东西作前提并不意味着必须以信仰为前提，而是也可以以经验知识为前提的，但理性推理的前提不来自理性则是肯定无疑的。

在知识客观有效性的问题上，理性主义遇到的困难更明显。从马勒伯朗士和斯宾诺莎的哲学中，我们已看到理性主义哲学家们以上帝来建立思维与存在的统一所遇到的困境。到了莱布尼茨那里，他虽然从根本上说，仍然是依赖上帝创造世界的前定和谐来统一思维与存在，但是，他的哲学中已越来越考虑到，离开感性活动，是无法建立知识的客观

有效性的。单子和前定和谐的学说开始把物质存在视为意识的表象，就是说，知识的客观有效性直接建立在感性经验的范围之内。这种想法在莱布尼茨那里只是萌芽。但它足以说明，二元论、平行论等假说对于解决知识客观有效性的无力，是理性主义者本人也已意识到了的。

结合帕斯卡尔和莱布尼茨对理性主义认识论的批判，我们看到，理性要以非理性的意识活动为自己提供前提，要以感觉经验为自己提供知识客观有效性的基础。理性只能是一种认识工具，在认识中把理性提高到支配一切的地位显然是不合适的。

理性主义哲学采取了本体论的形式。

当笛卡尔把“我思故我在”当作第一原则提出来时，对本体论哲学造成了动摇根基的震动；要描绘大全本体，必须把自身考虑在内。必须以自我意识为原则。因此，不能纯粹对象式地描述一个自在的本体，而必须是描绘一个自我在其内的大全本体。

在这种改变中，首先应该提出来的是理性主义哲学中的终极存在，即实体，或者上帝，由中世纪的人格神，变成了人性神。理性主义哲学称本体为上帝，显然是基督教文化传统的一种反映。但概念

或名称虽同，实质则不同了。虽然中世纪神学中的上帝由于其人格的特征，也是具有自我意识的。但正由于它是人格的，它与人之间就一定是外在对立的——正象人格与人格，即个人与个人之间是外在对立的一样。而理性主义哲学中的上帝，或者是普遍理性、宇宙精神，或者是自然本身；它本身只是人性力量的一种无限抽象化、扩大化的产物。例如，笛卡尔的上帝中包含着思想和广延两大有限实体，这不过是人有身心二元的一种抽象化的说法。斯宾诺莎的实体有思想和广延两种属性，也是人性的写照。莱布尼茨的单子直接就是描绘人的，他说有创造的单子——上帝，其他一切单子都作为细节在它之内，而上帝是纯精神，这无非是表明他对于人的一种看法，即人的统一性在于心灵。

理性主义哲学的本体是人化的，这正是我思故我在对于本体论来说的一个必然结论。当然，理性主义这种人化自然带有不自觉的成分。只有到了康德那里，世界的人化——价值化才被自觉地提了出来。在理性主义哲学家们那里，我思故我在只是不自觉地表现为人以自身为参考系，以对于自身本性的认识为依据去认识自然。

认识到这一点，对于了解理性主义本体论构成的实质是很重要的。

理性主义哲学或多或少都带有二元论、平行论的倾向。但他们又无不以一元论作为自己的理论目标。应该说，作为一种以大全存在为对象的学说，本体论应以一元论为理论成功的必要标志之一。因此，弄清理性主义本体论陷入二元论的理论原因，是弄清它们理论失误的最重要途径之一。

然而，首先，弄清理性主义本体论的二元论中到底是哪二元，就不容易。在笛卡尔的体系中，有身心二元和心物二元。在整个理性主义哲学中，莫不以不同程度、不同方式存在着这两种二元。其中关键在于身体。从表面上看，身体显然应该属于物的方面，属于对象。心物二元和身心二元都只是说精神与物质的二元对立。但是事实上，这却涉及到对于人本身本质的看法，而本体既然是人化的，这就会直接影响到本体论。

关键在于身体属于“我”，属于主体，还是属于物，属于对象。笛卡尔在他论述我思故我在时，强调我是个纯粹的心灵。则显然，身体当属于物。但是他并不把我的身体与一般的物质存在混为一谈，他要指出“我”是一个有身体的存在，我有一个身体，而且，在他论及“思想”的内涵时，把感觉、想象等都包含在内，而无身体的感觉是不可理解的。事实上，只要不是不食人间烟火的怪物，又

有谁会去认真否认人是一个有身体的存在呢？笛卡尔的二元论，归根结底在于认为人有身和心两种本质或本性，而说本体有思想和广延两大范畴，则不过是对人本性认识的推广。在一定意义上，我们可以说，理性主义哲学的二元论，归根结底是身心二元论。

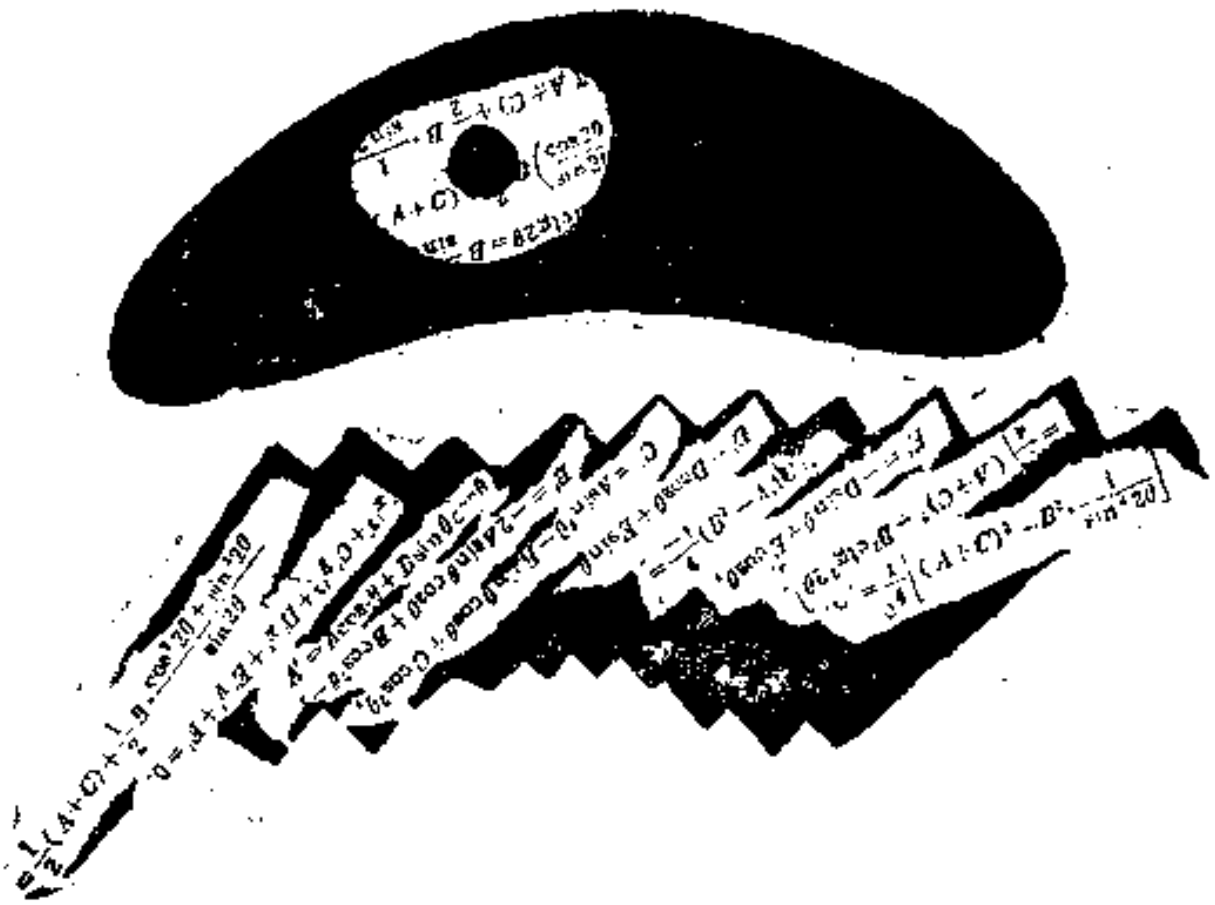
但是，这样说显然不十分确切。笛卡尔把身体看成机器，认为身体的本质是广延。这与一般而言人们对于身体的看法相去甚远。身体与心理有千丝万缕的联系，情感、欲望、感觉、想象等意识活动离开了身体都是不可能的。笛卡尔把身体只看成广延，显然与笛卡尔把自然本身看成一架巨大无比的机器有关。

因此，应该说，身心二元和心物二元，有一个共同的认识基础。划分心与身的界限在事实上不可能，划分身与物的界限则不合理。若能找到一种新的参考系，能说明笛卡尔二元的明白界限，则我们就可以说它就是二元论本质的所在。

这种参考系就是时空。理性主义二元论的实质是时空二元论。①

---

① 参看第三章第三节。这里提出的是笔者个人的看法，与国内流行的看法不同。笔者希望关于此种观点能引起讨论。关于这个观点的论证，可参看拙作《法国本体论哲学的演进》（湖南教育出版社，1987）。



时间和空间的二元论。

当笛卡尔把物质世界定义为广延时，空间已成为物质的本质或根本存在方式。我们可以说，笛卡尔以空间参考系看待物质世界。而当他强调我思不要外物也是存在着的时候，他是把思想看成一种时间中的存在，是一种一个观念跟随另一个观念这样无穷进展着的存在。这样，我们就不难理解笛卡尔为什么把情感、感觉、欲望等东西都看成属心的。

事实上，理性主义者们一般都并不将心灵单单看成人的灵魂，而有更广泛的意义。例如，我们讲过，马勒伯朗士和斯宾诺莎那里，观念或本质也是属心的。真正说来，他们的意思无非是说，观念或本质虽不占空间，却是实在存在着的。质言之，它们是一种时间中的存在；时间是事物中持续不变、自身同一性等属性的一种归纳抽象。

笛卡尔的二元论，归根结底是时间和空间的二元论。我们说过，笛卡尔对上帝的存在的证明，事实上有两种，一种是从我思故我在出发，去找寻我这个有限存在的无限“原因”；另一种是典型的上帝存在的本体论证明，把上帝的存在看成他的一种“本质”。

在分析马勒伯朗士和斯宾诺莎哲学时，我们已说过，对于无限存在的追溯，可以有原因和本质两个方向，而它们实质上就是时间和空间两个方向。

设立上帝作为最高统一体，正是笛卡尔追求一元论的结果，但他的二元论，却深藏在他的上帝的二重本性之中。他有时把上帝看成一个创造者，是世界之外的原因；有时又把上帝看成世界本身，是包容一切于自身内的实体。我们说过，笛卡尔的这种二元论，在马勒伯朗士和斯宾诺莎那里发展成两种一元论。

简单地说，马勒伯朗士希望做“真理的探求”，他认为人只对外物有观念，质言之，他希望找到事物的本质。在排除了感性的认识之后，他找到了事物不占空间的“本质”——观念。把观念作为实在肯定下来，就是把世界万物的关系和本质、规定等作为已完成的（有限的）存在。他对本体的追溯，对无限的追溯，向着原因方向进行。上帝作为感性世界的创造者，是空间存在之外的时间性存在：精神性存在。他是选择那种本质作为空间创造物体存在的自由意志。

斯宾诺莎的《伦理学》第一条就提出“自因”。显然，在他进行哲学探索时，首先希望找到的，正是万物的原因。然而自因说却表明，他认为，虽然具体事物都有在前的他物作为原因，作为无限存在的实体，却不能再有不同于自身的他物，因此，必须以自身为原因。然而，自因即无因，自因就是说事实即如此，不能再追问来源。由于把终极的原因确定下来，斯宾诺莎只是向着事物的本质进行无穷追溯。斯宾诺莎强调的，是实体中本质与存在的绝对同一。上帝即自然的本质。

在马勒伯朗士那里，对事物的认识由“事物是什么”开始，而以“事物如何产生”的问题作答。在斯宾诺莎那里，对事物的认识由“事物来源于何”

开始，而以“事物是什么”的问题作答。

虽然我们说马勒伯朗士和斯宾诺莎的哲学是一元论，但并不是说他们真正克服了二元论。首先，他们的哲学本身只是笛卡尔二元论的两种各执一面的表现。其次，他们的一元论中仍然隐含着二元论。在马勒伯朗士那里，存在着本质与存在的对立，就是说，并不是任何观念都有相应的事物与之相对应。这样，观念世界与现实世界（感性世界、空间世界）处于二元对立的状态。在斯宾诺莎那里，存在着原因与结果的对立。实体是一切样式的原因，但一切样式之和也不等于实体，这样，仍然有现实世界（感性事物，空间事物，有限事物）与本质本身的二元对立。

莱布尼茨相当深入地直接考虑过时间和空间的问题。他不再把物质简单地看成广延，或者空间，而认为物质是一种“被动的力”。莱布尼茨把时间和空间看成一种关系，一种秩序：“我把空间看作某种相对的东西，就象时间一样；看作一种并存的秩序，正象时间是一种接续的秩序一样。”① 时间和空间不再是存在本身，而是存在方式。

我们不难发现，单子被莱布尼茨设想为纯粹以时间方式存在的实体，因为单子不具备广延，而且

① 《莱布尼茨与克拉克论战书信集》，莱布尼茨信三，§ 4。

单子就是欲望推动着的一个接着一个的知觉或状态。而前定和谐则反映着事物的一种并存的空间关系。

由于莱布尼茨认为，一切单子都前定和谐地存在于上帝这个单子之中，我们可以说，莱布尼茨是想建立一个统一时间与空间两种无限于自身之内的实体或本体。但是，单子与前定和谐只是两个互相无关的对立假设。在后边我们将会看到，这两种假设甚至是互相矛盾的。单子与前定和谐的对立，正是莱布尼茨哲学中时空二元论的具体体现。

造成二元论本体论的认识根源之一，是当时的自然科学以力学为主，而有一种把世界看成万古不变的机器的倾向。理性主义把几何学方法捧上王座，也正是这样一种倾向的反映。理性主义把形式逻辑的矛盾律视为判定真理的标准，实在是一种适合于以空间关系认识事物的方式。这种方法虽然有极大的矛盾，但却非常适合于当时的认识水平和科学水平。理性主义对于促进当时的科学发展，尤其是数学和理论物理学，起过相当积极的作用。

我们也说过，理性主义不是一种科学哲学，它更主要的是一种人文哲学。理性主义哲学中的本体——上帝本身，不仅是保证着知识的真理性的普

遍理性本身，而且是最高的道德主宰。使得理性主义者们能作如是观的，是他们都持苏格拉底式的真即是善的看法。马勒伯朗士要达到的对秩序的爱，斯宾诺莎要达到的对上帝的理智的爱，莱布尼茨认为上帝按理性的充足理由创造的世界是一切可能的世界中最好的，都是要建立起一种真理与至善的同一。

当然，理性主义的看法并不是苏格拉底伦理观的重复。

苏格拉底认为善即知识，是以人性善为前提的：恶生于无知，人性是善的；所以，只要人知道了什么是善的，他就会去行善。但是如果人性是善的，恶只能来自后天的教化，孩子和从未受过教育的原始人应该最善。他却又说恶生于无知。苏格拉底的学说是矛盾的。

在中世纪，基督教主张人有原罪，就是说主张人性恶说。但性恶说也有无法克服的矛盾。道德是自律，若人性是恶的，则人自身中又何来力量律己向善？因此，基督教主张人需要上帝对人的意志或精神的他律。但这种他律也是矛盾的。上帝若能对人的精神、人内心的隐密有知，他必须是全知全能的。基督教正是主张一切全在上帝的支配之下。但如果一切均在上帝支配之下，上帝因人的行为而判

定人善或恶就没有道理，因为一切都出自上帝自己的意志。若要使上帝的奖惩合理，人就应该是自由的。而人若是自由的，上帝就不是全知全能的；它就无力实行对人的主观动机的他律，道德问题又回到自律的矛盾上来。

理性主义的伦理观虽然主张善即知识，却不再以人性善为前提，它也不主张人性恶。如果非要以善恶来说人性，则可说人性亦善亦恶，半善半恶，而这种说法则无非是说人性无所谓善恶。

当笛卡尔提出“我思故我在”作为第一原则时，事实上已为理性主义的伦理学奠定了基础。我是一种不要任何外物也可以存在的主体，表明了人是一种自己决定、因而自己存在的主体；自由是伦理学必须确定的第一要义，正如中世纪哲学中已指出的，若人不是自由选择做任何事情的，则人无所谓善恶。虎狼害人，乃天性使然，何善恶之有？

但是笛卡尔又把“我”看成一个有限的存在，就是说，不完满的存在。这就一方面决定了人的自由不是绝对的，人的自由不就是善本身；就是说，虽然不自由无所谓善，但并非自由即为善。事实上，笛卡尔认为人犯错误的原因是意志超出了理智，因此可以说，恶正是来源于自由的滥用。另一方面说明善在于对无限完满的存在的追求。善在于

学会以理智、理性来指导自己的行为，在于使意志服从理性，在于使自己的人格趋于完善。

理性的最高境界是必然。因此，理性主义的伦理观，用形而上学的概念来表述，在于达到一种自由与必然的统一。

但在理性主义者们那里，自由与必然正象时间与空间一样对立着，而且，它们的统一也象时空的统一一样，始终是外在的，不成功的。

理性主义者们对于自由和必然的关系看法不尽相同，虽然有着大体一致的方向。最关键的区别在于对人的自由的含义的理解。这种理解直接影响着他们对自由与必然的关系的看法。

笛卡尔既然把意志看成导致人犯错误的原因，对自由似乎是持否定态度的。但在此时，他把意志归为属于身体范畴的，受情感、欲望等支配的东西。若意志不超出理智，则人不犯错误。他提出了一般而言的方向，即给了纯精神一种向善的自由力量。

在马勒伯朗士和斯宾诺莎的哲学中，这点特别明显。

马勒伯朗士认为自由意志是人向普遍一般的善的一种自然倾向。这种自然倾向只属于人的心灵。当人的心灵直接统一于上帝时，人本是全善的。但

“原罪”使人开始耽于肉欲，而使心灵统一于身体，并进而统一于物质世界。人的道德修养，就是要洗涤心灵，使之从对物质的迷恋中解脱出来，摆脱散乱活动着的物质的各种偶然原因迫使人作出的各种决定，最终达于一种不动心的状态，即对于上帝规定的秩序（必然性）的爱，达到一种自由与必然同一的境界。

斯宾诺莎与马勒伯朗士不同的地方，在于他从根本上说否认人有自由之本性。在斯宾诺莎看来，人是样式，而一切样式都处于互相否定、互相规定的必然关系之中。唯有上帝是唯一的，是自由的，人则是处于受奴役状态的。人对自身自由的肯定，都是虚假的，在人的一切所谓自由决定背后，都有各种“原因”，即必然性在背后起作用。人只有克服了对于具体事物的迷恋，而使自己趋向一般而言的善，最终达到对上帝的理智的爱，才能因认识了必然，承认了命运，而有一种自由感。

马勒伯朗士和斯宾诺莎虽然都想达到一种自由与必然的统一，但他们对人的状况的估计却相去甚远。马勒伯朗士认为人本性是自由的，斯宾诺莎则其实认为人本不自由。虽然他们都力图在自我修养、自我道德完善的追求中达到一种自由与必然的统一，但作为具体道德目标的境界并不相同。他们

都要求克服肉欲，当然都不是中世纪宗教中那种禁欲，而只是一种节制，但斯宾诺莎希望通过它达到一种精神上的解脱，是一种精神上无所欲求、超然物外的境界，不管人做什么事情，行为是否合于流俗的规矩，只要他上帝在心，就在现世中获得了一种永生。斯宾诺莎自己曾因触犯教规而被犹太教革出教门，但显然，在他看来，这对他的道德无损。他靠磨镜片为生，那是一种忙碌的世俗生活，他不可能过修士那种专意修养的生活，也无力以各种慈善行为来证明自己高尚，但显然，在他看来，这对他的道德无损。而对于马勒伯朗士来说，自由和必然统一的境界主要是一种万事合于规矩的境界，要求的是人的一切行动都合于理性。马勒伯朗士是位静修教士，他终其一生都过着教士要求的有德生活，并且终其一生都在为他心目中的真理而斗争。

让我们引他们的两段话，看一看他们的不同。斯宾诺莎说："愚人在种种情况下单纯为外因所激动，从来没有享受过真正的灵魂的满足，他生活下去，似乎并不知道他自己，不知神，亦不知物。当他一停止被动时，他也就停止存在了。反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受

着真正的灵魂的满足。”①，而马勒伯朗士则说：“事实上无论谁，他欲望的对象或他光荣的主体都有卑下的灵魂，渺小的心灵，堕落的情感。但是尽管在思想中有一种反叛的想象力，只要服从上帝本身的法则就不是卑下的或受奴役的。最正义的莫过于服从秩序。最伟大的莫过于顺从上帝。最勇敢的莫过于坚定、忠诚、无畏地追随理性的决定。”②看了这两段话，他们二人的道德要求、道德境界的不同应该是很清楚得了。

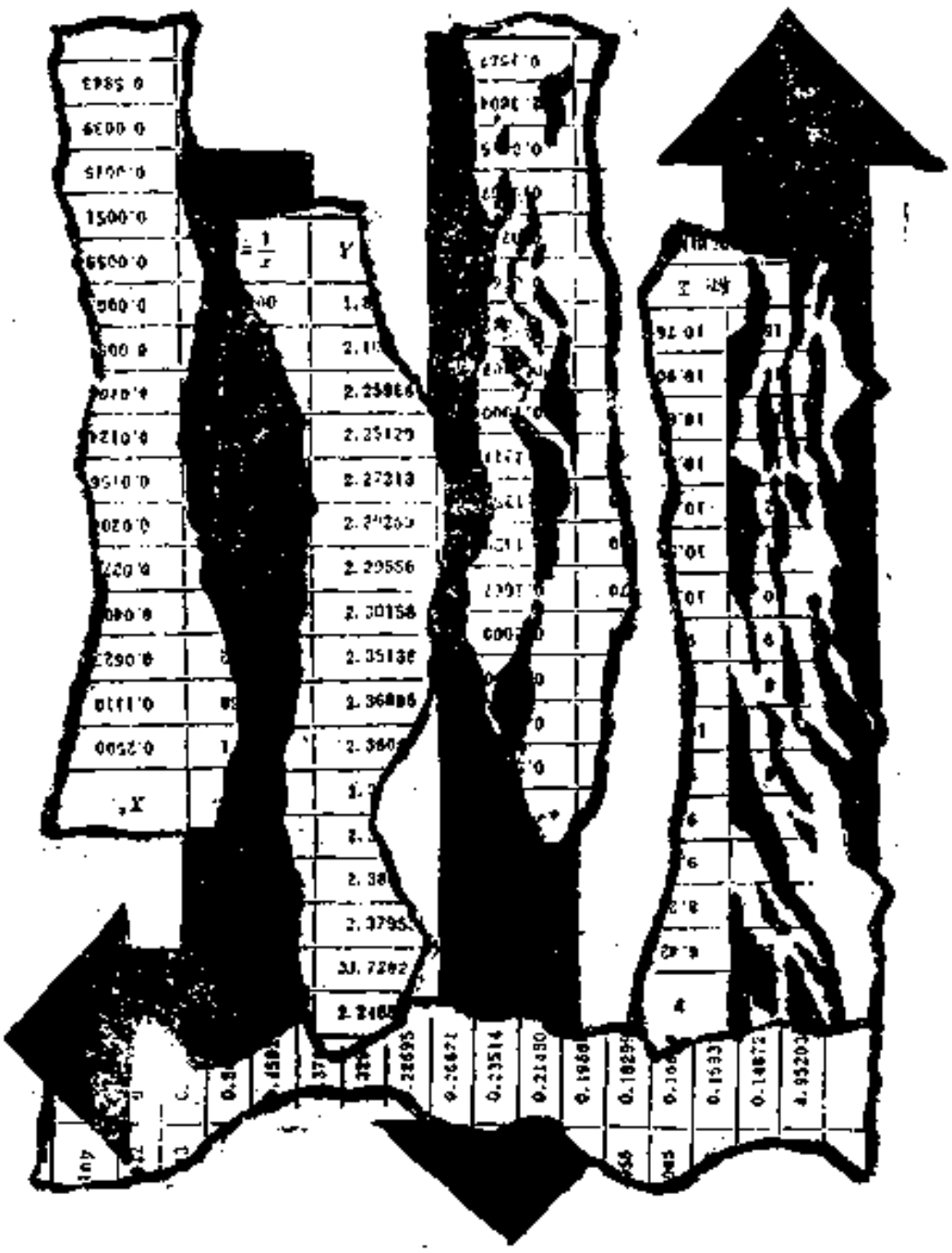
以调和一切矛盾为己任的莱布尼茨，也想调和这两种道德观。若依他的单子说，人是单子，而不是斯宾诺莎式的样式，单子是独立自存的，因此，当然是一切由自己决定，是自由的。但是若按他的前定和谐说，则单子的自由决定不过是虚幻的表面现象，说到底，人的一切行为都难逃必然性的支配。莱布尼茨并未能从理论上建立起自由与必然的统一，他只是有此意向而已。他甚至对恶都采取宽容的态度，认为唯有恶使人能认识什么是善。

理性主义统一自由与必然的企图无一不以在事实上牺牲自由为结局。自由意志与必然性是不相容的。这里真正反映的，是真与善的不同一。理性主

① 《伦理学》第五部分，命题四十二，附释。

② 见第84页注。

义者们真即是善的主张使他们在理论上陷入困境。



自由意志与必然性是不相容的。

帕斯卡尔把道德与科学真理两个领域分开，提出了一个解决理性主义理论困境的道路。

帕斯卡尔所追求的，是心灵的平静与安宁，这一点与斯宾诺莎相当一致。但是，帕斯卡尔认为，

理性无法认识上帝，人越是试图去认识上帝，离他就越远。在他看来，使人趋向于上帝的，不是必然性，而恰恰是偶然性。如果人能够通过必然关系认清自己在世界中的地位，人也就无需求助于上帝了。正因为对人来说，冥冥中的一切都是不知道的，而且是无法知道的，人才必须皈依上帝，以求得安宁。在他看来，必然与自由是不相容的。人要获得自由，最要紧的是放弃穷究一切事物的必然关系等自然奥秘的企图，回到自己的内心。而人只有放弃了对必然性的这种执迷，才能一心向着上帝，信仰上帝，达到一种无所欲求的无痛苦境界，一种无尚的道德境界。在他看来，这就是人间天堂了。

理性主义的伦理观是非功利主义的。这样一种伦理观的重心正在于人获得内心的安宁，一种人格的完善，而不在于提出各种道德规范。但是这种伦理观与理性本身并不相容，这正是理性主义最终导向非理性主义的原因。

在下篇中，我们将看到，理性主义后续的各种哲学把理性主义的精神从各个不同的方面发展，而更深刻地揭示出理性主义的实质和它的现实意义。

下 篇

理性主义哲学的演变

小 引

读者想必还记得，我们在序言中说过，理性主义的目的是反对愚昧和迷信，理性就是怀疑，理性主义哲学的核心就是我思故我在。但是，在叙述、分析了理性主义者们的哲学之后，读者也许会有所怀疑：理性主义哲学家们无不虔信上帝，而他们的哲学中，明确把怀疑和我思故我在作为体系中的必要环节提出来的，其实只有笛卡尔一人。这是怎么回事呢？

怀疑，在笛卡尔那里，是作为一种找到确实可靠的知识的方法提出来的，怀疑的目的在于找到真理。应该注意，把真理看成全部知识中确实可靠的

那一部分的看法是很表面的，甚至可以说是错误的。真理与知识的关系，不是部分与全体的关系。真理是对于知识可靠性的判断，是对认识的再认识。因此，当笛卡尔提出对于知识和认识能力的怀疑，并力图找到真理时，他是在哲学史上首次提出了独立的哲学“认识论”。既然理性主义者们都在关心认识真理的问题，并且提出自己的达于真理的道路和方法，我们就应该说，怀疑的精神是贯穿于理性主义哲学的始终的。

怀疑和我思故我在，是一对互为表里的范畴。在理性主义哲学的不断演进中，我思故我在对于认识来说的意义逐渐明显表露出来。我思故我在是笛卡尔作为建立真理体系的第一原则提出来的，但是不应把它理解为一切知识可以从它推演出来的前提，而是说，知识的真伪要由我思来判定。因此，它的直接结论是真理的价值化。同时，我思作为本体的确立，使认识主体成为第一位的东西，它将会得出认识对象现象化、表象化的结论。

怀疑和我思故我在的意义不仅是认识论方面的，而且是伦理学方面的。怀疑意味着对一切外在权威的否定，而我思故我在意味着人存在的根据在于对一切事情进行独立思考，不人云亦云，不唯各种权威——经典、长官、伟人等等的马首是瞻，就

是说，意味着要求人作一个自己决定自己命运的自由人。马勒伯朗士说："很难理解，有心灵的人们在探求真理时怎么可能更爱使用别人的心灵而不使用上帝给予他们的心灵。无疑，用自己的眼睛来指导自己比用别人的眼睛来指导自己有无限多的快乐和幸福；而一个有一对好眼睛的人在希望有所行动时决不会想到把它们闭上，或者把它们挖掉。"① 这话说得何等好啊。

用自己的头脑去思考，用自己的标准去衡量，就是对一切事物进行一种批判。怀疑正是一种批判。

在古代和中世纪，当宣示真理和至善命令的权利为教会和统治者的权威所垄断的时候，人们必须听命于各种法令，这些法令就是真理，无人敢于反对，甚至不敢怀疑。在这种情况下，所有人被统一于一个意志之下，只有群体是实在的，只有教会，只有国家是实在的，而人则只是教众，只是臣民，是整体中的一个部分，离开整体的个人什么也不是。个体存在的出现或确立，是通过对外界的权威的否定；怀疑正是一种否定，个体性是通过对他人说一声"不"而出现的。

当然，对于确立个体存在来说，单纯的否定是

① 《真理的探求》，卷二、第二部，第三章，§1.

不够的，还必须继之以对自身的肯定。单纯的否定是消极的，只有积极的否定才能确立自身的存在。当一个人面临多种可能性时，单纯否定别人给他指出的可能还不足以表明他在自己决定。关键在于他选择自己所要的那种可能，他一旦选定，其他的可能就已自然地被他否定了。单纯的否定只是使自己成为一种障碍，而不会使自己成为一种人的存在。例如，我们在要求办一件事时，往往要取得许多机关或部门的同意，在一张报告上盖上一系列图章。这些图章就是些消极的否定。每个图章都是一种否决权，因为只要一个图章不盖，报告就被否决了。但盖上它，又并不表示这个报告被通过了，因为还有别的否决权在，盖上图章只表明放弃否决权，而放弃也是一种否定。图章们除了否定，什么也不是，它们只是一种消极的障碍物。

以确立自身存在为目的的否定，就是“自由”或者“自由意志”。自由是在对于目的积极追求中实现的。对自由意志的肯定是伦理学的基础，因为自由意味着责任，而不负责任正是一切不道德行为的基本性质。

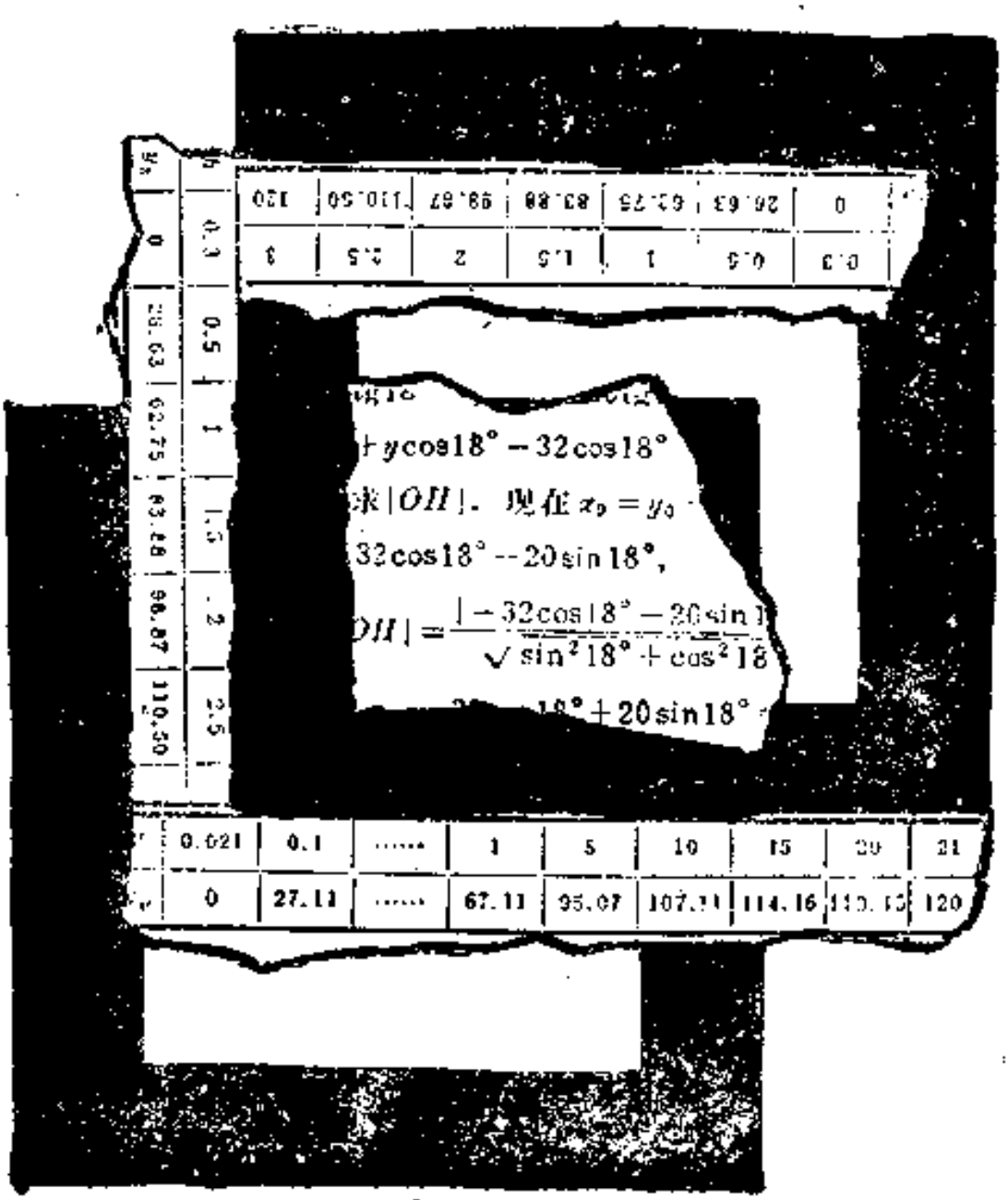
但是，自由选择，自我决定，个体性的确立并不是否认他人的自由，也并不能否认伦理道德是为他的这样一个事实。因此，理性主义在怀疑一切

及确定我思故我在时，是把理性当作新的权威树立起来，它成为我思判定一切时的标准，成为维护总体性和共同性的力量。事实上，理性主义的各种矛盾，无不汇集到总体和个别的矛盾上来。

理性主义的认识论和伦理学，在后世哲学中是被分别在不同的哲学中得到继承发展的。

第一章

对理性主义的批判



理性主义哲学从一诞生起，就不乏反对者。不仅受到它所反对的经院哲学家们的反对，也受到同属启蒙运动的其他哲学学派、例如经验主义哲学的反对。

但是，任何事物的消亡，从根本上说都是从内部瓦解的。真正对理性主义哲学进行了清算性批判的，是康德。康德的“批判哲学”矛头所向，正是他自幼学习的“独断论”。康德的哲学启蒙教育所接受的是莱布尼茨—沃尔夫的哲学。康德的哲学对于他以前的哲学，是一种总结，对于后世的哲学，是一道必须越过的门槛。康德在整个西方哲学史中的地位是极端重要的。但是这样一种哲学并不是凭空

产生的，而是在理性主义的土壤上成长起来的。

反过来，理解了康德对理性主义的批判，我们也才能真正懂得理性主义的精神实质。

第一节　理性主义的二律背反

康德对理性的批判，从提出“先天综合判断如何可能”入手，而以断言理性对于形而上学的本体的描述必然陷于“二律背反”结束。

我们可以设问一下，在康德的思想中，是先发现二律背反，还是先发现先天综合判断如何可能的问题的呢？马克思在《资本论》第二版跋中说过：“在形式上，叙述方法必须与研究方法不同。研究必须充分地占有材料，分析它的各种发展形式，探寻这些形式的内在联系……材料的生命一旦观念地反映出来，呈现在我们面前的就好象是一个先验的结构了。”① 就是说，思考问题与叙述问题的顺序往往是不同的。我们不难设想，康德是在研究理性主义哲学时，发现了形而上学的二律背反，发现了理性主义哲学中无法克服的自身矛盾，再进而思考理性主义哲学各种不得不依的原则之间的关系，最

① 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1972年版，第二卷，P.217。

后才找到解决问题的关键，提出先天综合判断如何可能这个根本问题来的。

启发我想到这一点的，是我在研究莱布尼茨和康德哲学时，发现了许多概念之间的对应关系。其中最典型的，莫过于莱布尼茨提出的两大迷宫中的四对范畴与康德的四个二律背反之间的对应关系：它们是若合符节的。莱布尼茨迷宫中的四对范畴是：自由和必然，善和恶、间断和连续，以及有限和无限（这点可看讨论莱布尼茨哲学的一节）。而康德的四个二律背反，简言之就是：1.世界在时间和空间上是有限的，或无限的；2.世界是由单纯的东西构成的，或没有单纯的东西；3.世界上有自由，或一切都是必然的；4.世界有终极的原因，或没有。第二个二律背反中所谓单纯的东西，即与莱布尼茨的单子相同，正是莱布尼茨设想出来解决间断性和连续性关系问题的。第四个二律背反，质言之，就是上帝存在与否的问题。从中世纪开始直到近代，上帝存在的问题最直接相关着的，都是终极的善与恶的问题。而且康德本人在纯粹理性中以二律背反取消了上帝存在的根据之后，在关于道德的实践理性批判中又将它提出来，也可见他心目中上帝与善恶问题的一致性。

这样一种相同只是偶然的吗？

我们说过，莱布尼茨的哲学，就是围绕着上述范畴展开的。他希望一个根本上是由单子构成的世界通过前定和谐达到一种完全的统一。单子的独立自存，表明存在物的个体性，世界的“间断性”，同时反映着“自由”；而前定和谐则建立起世界的统一性，“连续性”，同时表明一切均是定命式地“必然”的。众多单子之间有一种并存的关系，因此，虽然单子被规定为不占空间或广延的，但它们之间正有一种莱布尼茨称为空间关系的并存关系。单子在空间上是“有限”的，但单子数目无限多，因此，它在空间上又是“无限的；单子没有产生和消灭，因此可以理解为在时间上是无限的，但它是被创造和可毁灭的，因此单子在时间上是“有限”的，但创造的单子：上帝仍然是单子，单子仍然在时间上是“无限”的。和谐原本应是一个美学概念。莱布尼茨把它引入本体论，而使它有了真理中的必然性和道德中善的意味。莱布尼茨称现实的世界是一切可能的世界中最好的世界。他不否认恶的存在，但又认为恶只为更好体会到善而存在，前定和谐使善和恶达到一种统一。

但是事实上，莱布尼茨的体系正处于二律背反之中。他对上述四对范畴的统一，是以互相矛盾的前提为根据建立起来的。单子和前定和谐本身是两

个互不相容的概念。

当认定单子是自身独立的实在存在时，肯定了单纯的东西存在。在此前提下，无论单子间的区别如何小，也不可能有真正的连续性。若单子与其他单子能构成真正的连续体，则最终将只有一个单子，一个斯宾诺莎式的实体，这是莱布尼茨不能同意的。他自己事实上依赖前定和谐来建立单纯实体间的统一：每个单子都依前定和谐在自身内表象其他单子，于是，每个单子都成为统一众多单子的原则。但是这种统一是使其他单子变成非实在的“表象”或“安排得很好的梦”，变成“次级物质”，总之，是以牺牲众多单纯实体的实在存在来完成的。单子与连续性不可共存。

莱布尼茨当然希望建立一个以单子为实体而在时间和空间上都无限的存在。单子本身无空间规定，它以知觉和欲望为属性，因此，可以说它知觉之所达，就是它存在之所据。它表象整个宇宙，因此，单子可以说在空间上是无限的。但由于单子的众多性，就只能得出结论说，有无数个无限的空间，这是明显矛盾的。为了避免陷入这种矛盾，只能设立一个不依任何单子存在的实在的空间。若有独立的无限空间存在，则每个单子知觉所达空间就只能是有限的。单子作为精神是一种时间中的存

在。应该说，莱布尼茨强调单子的不产生不消灭，以及它的创造和毁灭，本意是想强调它在时间上的无限。问题在于他为什么不就说单子是自来就有的，而要另设一个创造的单子上帝？因为单子的众多性会得出结论：有无数个无限的时间：因为每个单子都独立地依自己的时间在发展。为避免陷入这个矛盾，就只能设立一个统一而不依赖任何单子的时间，此即上帝。而这统一时间的设立使众多单子在时间上也只能有被创造的始点。单子在时间上变成有限的。时间和空间的有限和无限不可共存。

如果单子是自由的，是自己决定自己的行动的，它与其他单子的前定和谐就象一种神秘的奇迹那样无法理解，即令是如此，也只是一种表面现象，没有实在性。如果前定和谐是实在的，所谓单子的自己决定就只是一种假象。自由与必然不可共存。

莱布尼茨所谓上帝创造了一切可能的世界中最好的世界的说法，只是一种乐观主义的梦呓，一种诡辩式的托辞。如果这个世界是最好的，那么就是说理想的至善是不可能的。这无异于说上帝允许恶存在，上帝是现实世界中恶的原因，这等于否认有作为善的终极原因的上帝存在。上帝存在与恶的存在不可共存。

事实上，这样一些二律背反在理性主义者们的哲学中可以说是普遍存在的。例如，在笛卡尔哲学中，有无限的实体与有限的实体的对立，有自由的、单纯的心灵与必然的、复杂的形体的对立。在马勒伯朗士的哲学中，存在着空间是否无限的二律背反：在他看来，世界当然应该是无限广袤的存在，这对于肯定上帝的伟大是必不可少的。但是世界是按他选择的某些本质（观念）创造的，就是说，世界并未包括一切可能的存在物。即使上帝可以在无限的时间内最终使一切可能的存在物成为现实的，也只能证明在任一时刻内，并未包括一切可能的存在物。这就是说世界还可以容纳更多的存在物而没有容纳，世界在空间上是有限的。在斯宾诺莎的哲学中，有终极原因是否存在的二律背反。他认为上帝是自因的，而所谓自因，就是说原因就是结果。而同时，他又认为实体是一切样式的内因。内因不同于样式之间的外因关系，但也不同于自因。由于一切样式之和也不等于实体，因此，不能说样式这种结果等于原因（实体）。若上帝是自因的，则相当于说世界无原因。而上帝是一切事物的内因，则又等于承认世界有终极原因。

还可以举出许多。

在康德看来，理性主义之所以会陷于二律背反，

陷于无法解决的自相矛盾，是因为它未能解决以主体的能动存在为根据的知识如何能够有客观有效性的问题。由于肯定了我思故我在和天赋观念，或者不依赖对象存在的知识的真理性，理性主义已将知识主观化了。在这个前提下，理性主义者们又不愿放弃有独立自在的客观存在的假设，无法以感觉经验的知识与主观自生的必然性知识相协调，就陷入了独断论。独断论以一种完全失去了认识论根据的本体从外面强制地统一思维与存在，武断地建立起纯主观的知识的客观有效性。这正是理性主义的认识论取了本体论的形式的原因。

康德说："我坦率地承认，就是休谟的提示在多年前首先打破了我教条主义（独断论）的迷梦，并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。"①

第二节　经验和知识的客观有效性

理性主义哲学在将知识主观化之后，使知识的客观有效性问题变得难以回答，从而陷于形而上学的独断论。但是，这并不是说理性主义哲学中不存在解决这个问题的钥匙。当笛卡尔设立我思故我在

① 《未来形而上学导论》，导言。

作为第一原则时，本就应该得出认识是人的一种能动的活动，因此，知识的主观化势必引起对象的现象化和真理的价值化的结论，从而建立起一种经验的客观有效性知识。然而，理性主义者在认识问题上却都不同程度地贬低经验在知识中的地位。他们过分看重了知识对于普遍必然性的要求，过分强调了感性知识上升到必然性的困难，过分强调了感性认识与理性认识的区别。

近代经验主义哲学从不同于理性主义的方向发展了我思故我在原则，为解决知识的客观有效性问题找到了出路。

洛克是经验主义哲学原则的实际奠基人。洛克的学说是一种迁就常识而在理论上矛盾百出的理论。

对于经验主义哲学来说，最基本的问题应该是经验何以可能的问题。

洛克的经验主义，从原则上说是一种消极反映论，可以很形象地称之为“白板说”。他认为心灵“在接受简单观念时，理智大体上是被动的。”①白板说是与天赋观念说正相对立的看法。正是这种相对立表明洛克哲学的起点与笛卡尔一样，是对于认识主体即我思的反思。但他一开始就把心灵视为

① 《人类理智论》，第二卷，第一章，§ 25。

一种被动的消极的东西。

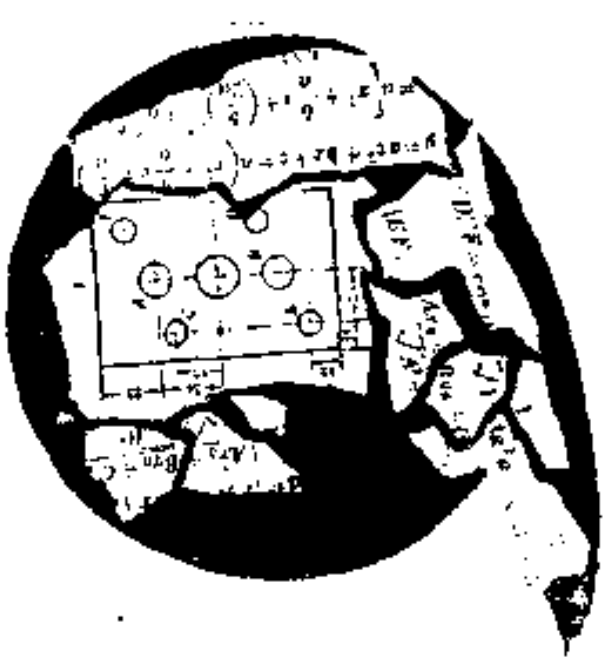
如果心灵在认识中是白板，那么就只好说外界对象是心灵中存在的观念产生的原因。如此说来，自然对象、外物就应该是能动的存在物。然而洛克在这里却陷入矛盾，他认为物质的根本属性是广延或不可入性，根本上说也是一种消极被动的东西。

事实上，对洛克来说，物质的被动性是必须肯定的，就象他虽然持心灵白板说，但认识主体的能动性也是必须肯定的一样。

洛克把经验分为感觉和反省两类。首先，反省是一种自我意识，是意识自身内的活动，无论其中的对象还是主体是能动的，意识本身都已被肯定为能动的。其次，洛克虽明言感觉是被动的，却又把事物的性质分为两种，“第一种是各个占体积的部分的大小、形相、数目、位置、运动和静止。这些性质，不论我们知觉到它们与否，都在物体里面……第二种是一个物体里面那种根据它的不可感的第一性的质以某种特殊的方式作用于我们的感官，从而在我们心中产生一些颜色、声音、气味、滋味的不同观念的能力。”其中特别应注意的是第二性的质。表面看来，洛克在这里肯定的是对象中的能力。但显然，他所说的是颜色等性质不是对象自在地固有的性质，而是与感官共同作用的产物。可见

在感觉中主体对于对象有所改变，心灵不是白板，而是有自身原则的能动存在。尤其重要的是，洛克认为心灵有任意将接受来的简单观念组织成复杂观念的能力。质言之，他承认心灵有组织概念、进行推理和判断的能力。这种能力对于把散乱的感性知识组织成有逻辑必然性的知识是必要的。但这种能力显然与心灵的白板说不相容。

另一方面，对洛克来说，感觉的被动性又是必须承认的，因为这关系到认识的可靠性问题。如果人一开始从客观自在之物那里得来的知识就是被主观变形了的，那又如何保证知识与对象的一致，如何保证知识的客观有效性呢？



感觉的被动性是必须承认的。

但是，牺牲掉感觉的能动性并不能换来认识的客观有效性，而只是会使感性知识的来源问题变成一个两头落空、没有着落的疑案。洛克认为物质是被动的、消极的，一方面这是当时一种普遍的偏见，另一方面也是他的认识论中的必要要求。物质的被动性与感觉的被动性是一体的。如果主体被动接受，而对象反而能动地给予，这已不能称为认识，而只能说成是物体间的互相作用了。即使认识过程是如此，也无法解释被动接受来的不变不动的观念，如何能对能动的对象有效的问题。

从一定意义上可以说，贝克莱意识到了洛克在解释感觉何以可能的问题上的困难。作为经验论者，他也重视知识的客观有效性问题，但他是通过使知识主观化来完成知识的客观有效性的。首先，他认为被动的物质不能是感觉的原因，因此，所谓物，无非是观念的集合，人所认识的东西的范围，不可能超出人的认识，所谓存在，无非是被感知的东西。自在之物被还原为“感性对象”。这样，知识的客观有效性问题被还原为知识的经验有效性问题。同时，贝克莱极力否认抽象概念的实在性，例如，他认为离开具体的三角形之外的三角形本身只是一种符号和声音，本身是不存在的。他用这样的方法实现了知识的有效性和普遍必然性的同一。一

方面，几何学、数学以及一切用抽象概念描述的事物间的普遍必然联系，都只是具体事物间的关系的一种表述式，另一方面，离开了具体感性而被设立的存在都无意义。于是，知识的实在性全在于感性的实在性，存在的实在性也全在于感性的实在性。

贝克莱的哲学虽然被认为会得出唯我论的结论而一直受到各方面的攻击，但他事实上开辟了现代西方哲学认识论的先河，其作用是不可低估的。

但是贝克莱的思想并不彻底。他并未坚持住认识是能动的原则。他承认感觉是被动的，并且希望能找到感觉得以产生的能动原因，从而认为有上帝存在，他是感觉得以产生的原因。他以牺牲逻辑上的彻底性而避免了明白地得出唯我论的结论。

贝克莱提出存在就是被感知，以及上帝是感觉的原因的看法，直接受到马勒伯朗士“我们在上帝中看到一切”思想的影响。马勒伯朗士的这种看法，源于笛卡尔的二元论。在笛卡尔那里，思想和广延是两种不同质的存在。不同质的东西无法互相作用。因此，不能说物质是观念产生的原因，同样也不能说思想从物质中获得观念。思想只能认识思想性、精神性的东西。马勒伯朗士正是据此而设想有一个独立自存的观念世界。事实上，当笛卡尔认定是思想，而且即使没有外物我也存在时，唯我论本

也可以成为他的哲学原则的结论。从积极的方面说，认识对象的主观化、现象化、表象化、知觉化，是我思故我在在认识论领域的逻辑结论。经验论者的改造，主要在于提出感性是建立知识客观有效性的唯一可能的途径。

人们一般认为，休谟哲学是把经验主义原则从逻辑上贯彻到底的产物。如果坚持关于对象的一切知识都来自感觉经验，从而保证知识具有客观有效性或经验的有效性，那么，就应该小心地使知识不要超出经验的范围。由于事物之间的“关系”是无法感知的，则我们只能说，各种关系，休谟认为一切关系都可以还原为因果关系，都只是主观的产物。当人们以某种概念指谓出“某物”时，以为它“存在”，但物只是观念的集合，把各种观念集合为同一物，是使各观念产生一种联系，此联系乃主观给予的。人们对事物间的各种关系作出判断，认为物与物之间有因果关系，但它们只不过前后相随而已。人所认识的，只是观念，至于物是否存在，物与物之间是否有统一联系，都是不可知的。当人们看到某些观念经常同时产生时，可以因习惯而对之做一个“或然”的判断。只有完全不关乎存在的数学等知识才有逻辑必然性，而具有经验有效性的知识都只是或然的。

休谟取消了感觉何以可能的问题，因此，作为一种认识论，不能说他的不可知论是一种成功的哲学。感觉如何可能的问题，放到一般认识论的背景之下，就是知识何以可能的问题，这是一切认识论哲学的根本问题。康德的先天综合判断如何可能的问题，正是这样一个问题。因此，康德评论休谟说："我根本不赞成他的结论。"①

然而，休谟虽然没有回答感觉如何可能的问题，却以他的把因果关系等主观化的说法为解决感觉何以可能的问题开辟了一条道路。康德说："休谟主要是从形而上学的一个单一的然而是很重要的概念，即因果联结概念……出发的。他向理性提出质问，因为理性自以为这个概念是从它内部产生的。他要理性回答他：理性有什么权利把事物想成是如果一个什么事物定立了，另一个什么事物也必然随之而定立；因为因果概念的意思就是指这个说的。"② 休谟提出的问题，就是一种以主观为根据的普遍必然的知识为什么可以对于对象是有效的。

休谟事实上对经验主义和理性主义都给了致命的一击。对于经验主义，他其实是指出，想把散乱的知识通过归纳变成普遍必然的知识而不失去其客

① 《未来形而上学导论》，导言。

② 同上。

观有效性是不可能的。因为组织知识的原则是主观的。而对于理性主义，他其实是指出，一种主观自生的普遍必然知识又想满足客观有效性的要求是不可能的，因为人并不可能知道自在的存在中是否真有这种关系在。

解决知识同时要求的普遍必然性和客观有效性要求的任务，历史地落到康德的肩上。

第三节　康德对理性主义的批判

康德哲学从形式到概念，与理性主义哲学相比都相去甚远。但康德哲学却并不是在理性主义旁边另起炉灶建立起来的，而是站在一个新的立场上对理性主义哲学的一种改造。

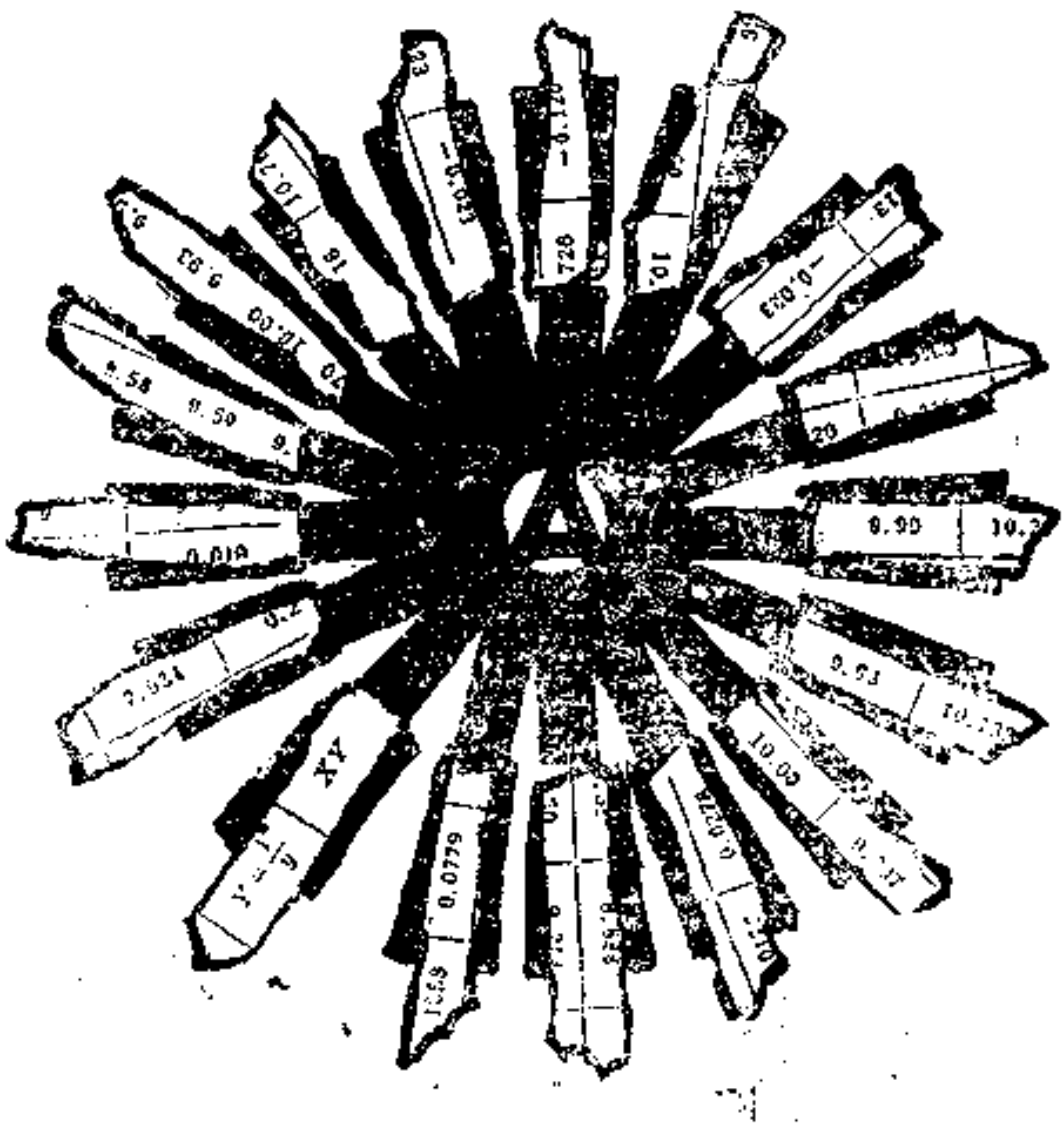
康德的这样一个新立场，就是引入感性造成的认识对象现象化观点，并以天赋观念说回答感觉何以可能的问题。

从认识论方面说，康德对于知识同具客观有效性和普遍必然性的可能提出了一种解释。康德的先天综合判断如何可能的问题中，先天一词是指知识的普遍必然性而言。他象理性主义者一样认为只有天赋的、先天的、非经验的知识形式才可能达到逻辑必然性；而综合一词其实正是指经验。因此，从

内容上说，康德这个问题应该是说后天必然判断、或者经验必然判断如何可能。这正是经验论者那种感觉何以可能的问题一个更深入、更具体的提法。

当然，康德不提后天必然判断，而提先天综合判断，不仅仅是一个用词造句的问题，而是在一定程度上反映出他的哲学立场。

康德回答先天综合判断如何可能问题的第一



先天综合判断如何可能。

步，是指出，感觉之所以可能，是因为主体在认识中、在感觉中是能动的。主体并不是消极的感受器，在感性直观中，主体以自身的原则为根据，把直观中的材料组织为概念。主体感性直观中的原则，他称为先天直观形式：内直观形式为时间，外直观形式为空间。这些形式离开感性材料或内容，自身是空洞的，而材料没有形式将其组织起来则是盲目的，没有意义的。因此，在直观中所产生的概念，其内容是客观的，而形式则是主观的。

这里，康德回答了感觉如何可能和数学如何可能两方面的问题。不应该象经验主义者那样，把感觉看成一个消极反映的过程，把观念看成对象的肖像。如果设立了物质和心灵这样两种不同质的存在，要回答反映物质存在而存于心灵中的观念如何可能这个问题就是不可能的。应该指出，概念或观念不是纯主观的东西，对于意识来说，也不存在认识自在的物质存在的问题，在感性直观中，处于对象方面的是现象，而处于主体方面的是概念。不应该象理性主义者那样，把数学看成一种完全天赋的知识，是完全独立自存而不关乎现实存在的。如果这样看待数学，具有普遍必然性的知识如何达到客观有效性这个问题就会无法回答。应该指出，数学的确是以时间和空间为直接对象的。但是如果离

开了感性直观，时间和空间也并不显露出来。因此，数学是通过感性直观把自身潜在地拥有的时间和空间现象化之后，才成为可能的。

这样，康德以直观现象为根据，同时回答了经验主义和理性主义认识论中看来绝然对立的基本问题。感觉是在主观的能动活动中完成的，因此，并无绝对杂乱无章的感性材料，而只有一开始就为意识组织为概念的内容。数学是在感性直观中完成的，因此，并无与实际存在不相涉的数学知识，数学从一出现起就是客观有效的。当然，这里所讲的客观有效，只是指在经验范围内，在现象界的有效，而不是指在理性主义和经验主义者们所指的那种自在的存在中的有效。

康德在回答这些问题时不是不偏不倚地站在理性主义和经验主义之间的。他更倚重理性主义。他真正关心的，是设立我思故我在的原则。只是他认为，只有在感性直观产生了表象、概念、观念之后，我思才是可能的。我思从根本上说是自我意识，但只有在表象和概念等的基础上进行，在对象意识的基础上进行。

康德认为，是知性把概念组织为判断。这样一种组织，当然又要依据意识中固有的先天原则。康德列举出因果性等十二个先天知性范畴，它们把概

念组织为判断。但是，知性认识并不是一种纯粹主观内的意识活动。因为判断所依的概念内容是客观的。因此，当知性对自身内的概念进行组织，将分散的概念组织成有各种联系的知识体系的时候，就是将各种现象组织为现象界，组织为“自然界”。

正是在这个意义上，康德提出，是人为自然界立法的。用这样一个原则，康德回答了经验主义者和理性主义者都感到非常棘手的自然科学知识如何可能的问题。对经验主义者来说，在消极被动地感受的前提下建立起来的观念的客观有效性，在组织为知识时，因为主观性的加入而失去了。对理性主义者来说，以数学为根据建立起来的科学知识，似乎总是受到经验中出现的偶然现象的挑战。而在康德那里，由于“自然界”根本不是自在地存在的，主观的加入不会破坏知识的客观有效性，反而使客观自然界成为可能；由于科学知识是依主观构成的，自然界是人立法的，因此，如果经验中出现了偶然的，超出规律的现象，不证明知识有误，只证明经验有误。

又正是据此，康德认为，理性在构造形而上学体系时，由于会失去感性基础，因此必然陷于二律背反。

事实上，康德的许多结论在莱布尼茨的哲学中

已经以粗糙的方式存在着。我们已说过莱布尼茨的“次级物质”学说是将空间世界视为单子的知觉表象，这与康德把自然界视为现象界有异曲同工之妙。另外，前定和谐说是说在单子内部，已有与外界存在一样的活动法则或秩序，这与康德的人为自然界立法也有些相通之处。等等。

康德对理性主义的批判，不仅限于认识论方面。我们也看到，理性主义者们的兴趣，也并不都集中在认识论方面。例如在马勒伯朗士尤其是斯宾诺莎的哲学中，伦理学问题显然处于一种更重要的地位。康德对后世的影响，也不限于认识论。他的伦理学是现代非理性主义哲学的圣经。

康德在认识论领域里消除了理性与上帝的联姻，在伦理学领域中，康德保留了上帝及普遍理性的绝对支配地位。可以说，我思故我在的伦理学意义，在康德那里才明白显示出来。

道德的最高目标是至善。康德认为，世界上除了善良意志之外，不可能设想别的无条件善的东西。而理性的真正使命，就在于产生这样一种善良意志。

康德认为，善良意志的具体体现是责任。只有负责任的行为才可能是善的。什么是负责任呢？人为了能是负责任的，必须不使道德判断与他具体所

要实现的意图发生关系。因为人要达到某种具体目的，就必须采取某种手段，使用某种工具，这些东西意味着人必须服从某种客观法则，而人是无法对这些东西负责的。如果目的达不到（这往往是手段和工具的制约造成的），人是否要为那不是自己希望的结果负责，而被判定为恶呢？因此，善恶判断不应依据目的是否达到来进行。善恶不在于人要干什么，而在于人应该如何干。道德是一种关于行为本身的律令。例如，犹太人摩西的十诫，我们中国的三纲五常等，就可以说是这样的道德律令。

这样一种道德律令是理性建立的。它们不关乎目的是否实现，而只关乎人应该怎样做，因此可以是至善的。但是理性的使命还不止于此，它还必须帮助人在行为之前作出如何行动的判断。人在行动之前，总是处于抽象的道德律令和具体的情势之间，因此，理性必须在此二者之间做出相关的判断，对行为者下命令。此时的理性，不再是对什么是善、什么是恶作出一种描述，而是作出如何做是善、应该如何做作出判断。此时的理性，康德称为“实践理性”，也即“意志”。

实践理性或意志与纯粹理性最大的不同，在于意志是自由的。当纯粹理性描述对象时，现象的出现是必然的，合规则的。而在实践理性对情势作判

断，对行为者下命令时，是命令的发布者，是自由的。

据此，康德认为，有理性的人本身在道德领域中是绝对的东西，是道德的自在的绝对目的，人绝对不应成为实现任何道德目标的工具。因为如果人本身成为实现某种目标的工具，他就进入某种必然关系之中，对自己不能自主，也就不再能负责任。责任与自由是绝对一体的东西。

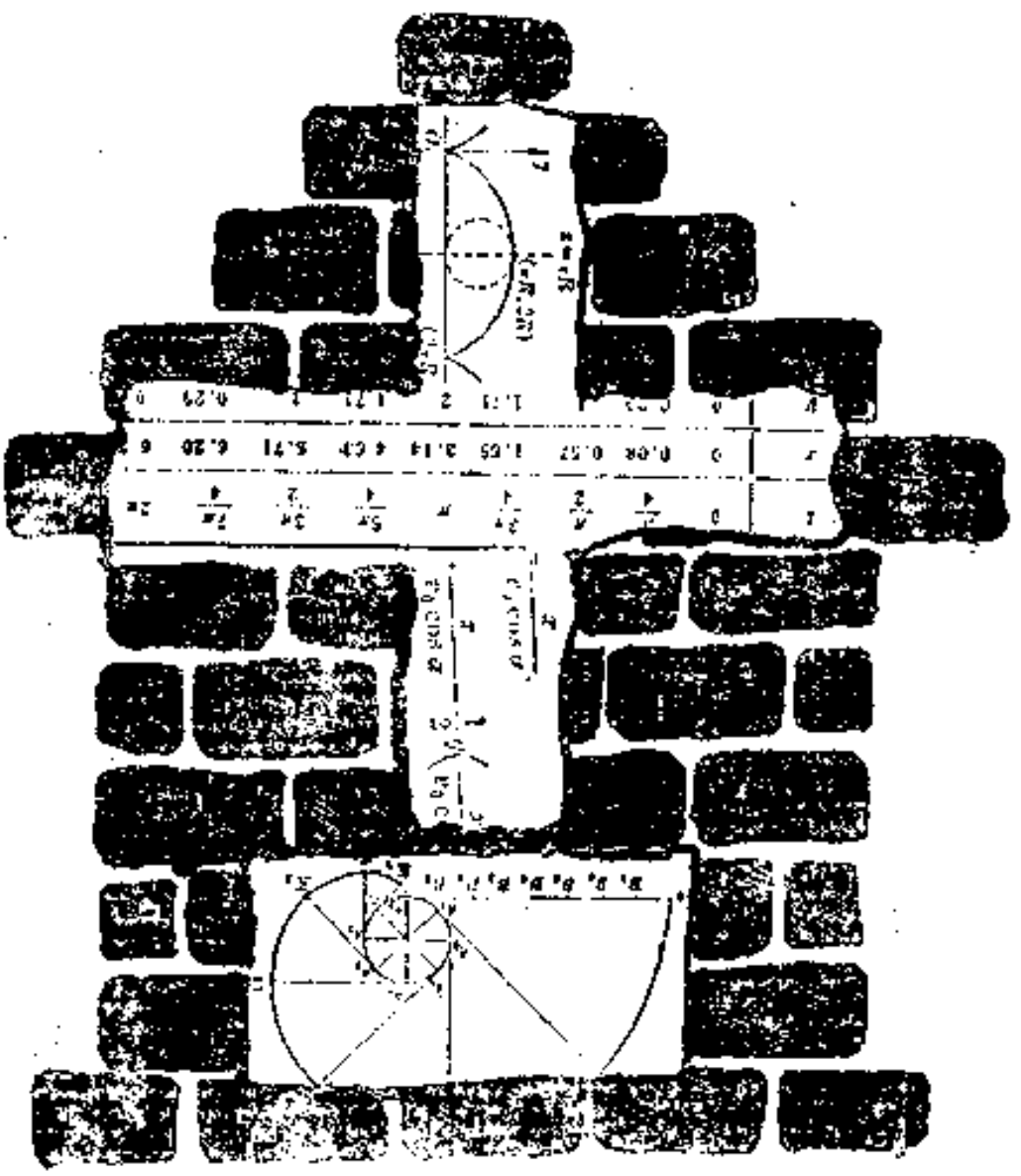
人在实践理性中有双重身份，一方面，人是服从命令者，而同时，人又正是发布命令者。因此，道德是人对自身的一种强制性约束，简言之，道德即自律。

道德是自律意味着只有在自由动机的领域内才有道德可言。一切他律，由于都表示着对必然性的被迫服从，而不是象自律那样对律令的一种自愿尊重，因此是无道德可言的。

自律即是自由。自由是意志所固有的。这是因为人的意志的决定是不必服从因果律，即一般而言的必然规律或法律的。但是这并不是说意志的决定是任意的或无所谓的。实践理性一方面意识到自己是感性的存在物，服从着自然规律；另一方面意识到自己是理智的存在物，虽然不被自然和经验所支配，但仍然根据着理性的法则行动。实践理性的自

由处在双重的必然之间。他要想获得最大限度的自由，就不能任自己滑向自然，因为那只会完全滑向必然。他应该不断使自己走向最高的理性，使自己与最高的理性本身同一，即成为完全的命令发布者。这就是说，人应该不断自我完善，使自己日益趋向至善，趋向良心的绝对命令，趋向上帝。

康德对于理性根据什么作出道德绝对命令的问



最终善恶的标准人们只能按受。

题始终没有作出真正的回答。绝对的善是设定的，是来自无法认识的上帝的。事实上，康德的意思无非是说，理性对于最后的根据是无法提出理由的。最终善恶的标准，人们只能接受，而不能问为什么。纯粹理性陷入二律背反的地方，正是实践理性起作用的地方。纯粹理性应该服从实践理性。实践理性对于至善的原则自由地作出选择，并依此选择而建立起终极的形而上学体系——本体论。

我们看到，理性主义者设定上帝存在的伦理目的，在康德的论述中明白无误地显露出来。

当笛卡尔设立上帝存在的时候，是把上帝当作知识的真理性的保证提出来的，他很少涉及伦理问题。

当休谟说，人对于自然只应满足于或然的知识的时候，他提出的是一种很有见地的看法。

笛卡尔用上帝来保证知识的真理性，是因为他希望科学知识能达到绝对的精确，绝对的必然和可靠。而休谟则指出，这样一种绝对性是不必要的。而康德则提出道德的绝对命令，绝对精确、必然和可靠的命令对于道德却是必要的。

这点与我们平常想的可能不一样。我们总是对科学知识要求数学的精密，而对社会实践、道德实

践中出现的问题，则似乎只有大略的知识。

但这里讲的不是知识本身，而是实践对知识的要求。科学实践是一种可以多次重复，可以由多个主体来进行的活动。对于科学实践来说，若干次的失败是可以允许的，只要有比较高的概然性、或然性，人们就可以而且应该对知识表示满意了。我们无法实证地判断太阳明天一定升起。但是只要大体判断它明天会升起，并以此作出晾晒东西的决定就可以了。万一明天太阳不出，也无伤大雅。道德实践则不然。道德实践是以个人为主体的一次性实践活动。道德实践不给人以后悔的余地，往往一失足成千古恨。当人面对万分之九千九百九十九成功的可能而去行动时，万一失败了，那九千九百九十九都等于零。在道德实践面前，必须有绝对命令。好在道德要求的不是成功，而是行为的合于规范。然而这些规范必须是绝对精确、绝对可靠的。正是因此，道德律令要求着上帝的保证。

当然，仅仅这样说还是不能完全令人信服的。例如我们中国，也有道德律令，却没有设立上帝。但其实，有一个无上的权威这点是一致的。中国的传统道德依“圣人之言”。西方哲学家们提出上帝，有着一种文化传统的影响。上帝这个概念，由于欧洲文明中基督教一千多年的统治，早已浸透了

人类的情感。因此，在近代理性主义哲学家那里，例如斯宾诺莎那里，实体即是自然，而且，在一般理性主义者那里，实体与本体都是指自然本身，却要加上上帝这个名称，很大一个原因就是出于这种情感。

在人本主义为精神的理性主义哲学中，上帝是人类的直接化身，因此，体现着博爱的精神，而且表现出了道德维系人类社会的特征。

上帝的情感色彩多少使得上帝人格化，而使他成为理性主义者们设立的道德追求的目标。在西方文化中，道德与信仰上帝总是联系在一起，实在是有着一种历史原因的。

当然，即使在西方，道德与上帝也不是一回事。例如18世纪法国唯物主义者们曾提倡过一种功利主义的伦理观。他们往往是无神论者，并且希望建立一种没有上帝的道德，即所谓合理利己主义。他们认为可以根据人的自然本性与利益原则，建立起一种伦理学。简单地说，他们主张，人之所以行善，是因为这样与他们自己有利；他们之所以不为恶，是因为惧怕受到惩罚。这样一种伦理学与“高尚”、“理想”等是完全无缘的。这种伦理更象法律，它不是要求人向善，而只是劝人不要为恶。

这样一种伦理观，是笛卡尔派的理性主义者们

不会愿意接受的。当马勒伯朗士要求人达到对秩序的爱时，当斯宾诺莎要求达到对上帝的理智的爱时，他们希望达到的是自身人格的完善。当帕斯卡尔要求虔诚信仰上帝时，他希望得到的是内心生活的平静。他们的上帝，无论在现世，还是在来世，都不因为人的善或恶对人施赏或罚。因此，对他们来说，上帝与其说是一种作为外界权威的道德审判者，还不如说是他们道德情感的寄托和道德追求的目标。

斯宾诺莎说，他研究哲学是因为他觉得："我深知，我实在到了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求药方，尽管这药方是如何不确定……"① 道德问题，对理性主义者和对康德一样，直接是对人生意义的追求，是人生的终极关切，而不是一些行为规范。

从启蒙的意义上说，理性主义的这种伦理观更有利于使道德与法律分离，从而促使政教分离，因此，比那种功利主义的伦理观在事实上更有利于打破教权的统治。功利主义伦理观虽然有排斥上帝存在的内容，但他的道德观却与基督教一样处于"赏善罚恶"的水平上，道德与法不分。

法律是对于行为的规范，并不问人的动机。就

① 《知性改进论》，§ 7.

是说，不因动机不好而判人有罪，也不因动机好而判人无罪，判有罪无罪的根据主要在于行为的结果。或者说，法律是建立在人性恶的前提下的。例如，三权分立，是以认定人若有权而无所管束定会为恶为前提的。当然，积极地说，三权分立也有认为恶人有才，在管束下可抑恶而扬才的意味。

道德则是一个人的修养，对人格完善的追求，在于强调人遇事要有善良的动机。在道德领域，不能单因效果好而赞赏，也不能单凭效果不好而罪人。

如此看来，正是康德把理性主义的认识和道德原则在批判中最终实现了。这种批判使理性主义的思维方式和理论形式从此失去了存在的可能，而“我思故我在”的精神，却在认识论和本体论、伦理学领域中更深刻地扎下根来。

第 二 章

理性主义：辩证法

辩证法大师黑格尔称笛卡尔派理性主义的思维方式是“形而上学”的。

形而上学的思维方式是把世界本身看成不变不动的，纯粹以空间规定性为本质的，而以相应的形式逻辑法则作为判别理性真理的标准。

在斯宾诺莎的实体学说中，对世界的看法和这种理性思维方式的一致表现得非常典型。

斯宾诺莎把实体规定为自因的、无限的、唯一的，对实体来说，不包含任何否定，因此，一切样式之和不等于实体，因为样式之间的关系是否定。实体之外不再有任何东西，实体因此是自在的、自身充实、自身同一的东西。它事实上是逻辑同一律

在存在中的最高体现：一物是自身，A = A。

与实体相反，样式是所谓“在他物中并通过他物被理解的东西”，样式服从“一切规定都是否定”的原则。就是说，对于一个事物来说，一物之为此物，是因为它与他物处于互相否定的状态，它与他物的区别，与他物的分界线，成为它自身的规定或本质。这事实上是形式逻辑的矛盾律在存在中的体现：此物不是他物，此物不是非此物，A ≠ 非A。

而实体的两种本质属性：思想和广延，斯宾诺莎认为各自从一个方面表现着整个实体，即，可以说实体就是思想，也可以说实体就是广延。然而，思想与广延又是绝对不能混同的。因此，这两种属性对实体的关系，相当于逻辑排中律所述：A = B或非B。

我们说过，斯宾诺莎的实体是无时间地永恒的，其实质是空间的，不变不动的。因此，体现着这样一个世界的多样性的，从根本上说不是事物的发展变化，而是事物的各种不同的规定性。这样一种世界特别适合于用几何学方式来界定，特别适合于用形式逻辑的方法来描述。

这样一种思维方式，从笛卡尔哲学问世，统治了欧洲200多年。到了19世纪，这种思维方式的片面性变得越来越触目，与人类的认识和实践越来越

不相容。近100多年来，形而上学的理性主义思维方式从各个不同的方面受到了冲击。

第一次冲击来自19世纪开始的自然科学的进步和德国的辩证法。

16到18世纪的自然科学，最基础的是机械力学。这种科学与以几何学方法为楷模的形而上学思维方式是相适应的。从19世纪开始，随着人对自然的科学认识的逐步深入和广泛，机械力学的模式越来越不能适应对自然的解释了。19世纪科学家们对世界的解释，最生动、最深刻地反映了人类思维方式的变化。

19世纪30年代被称为地质学的英雄时代。地质学家在研究我们生活于其中的地球的结构时，发现了不同的地质层次。对这种现象的合理解释，只能是承认，地球是在历史的发展中变成目前这个样子的。地球不是从它被创造出来的那一天起就亘古不变的。地球有着灾变式的发展演化的历史。这样一种解释中有着旧科学无法容纳的思维方式。首先，地球是一个无同类物的唯一对象，而且它的演变是一个无法重复的过程。而重复，多个同类对象出现同样的相继现象，或一个对象多次重复同样的相继现象，是机械力学式的因果关系或规律性得以确认

的基础。其次，这种解释对地质层次这样一种空间结构式的存在作了一种时间（历史）性的解释。形而上学理性主义的思维方式开始被突破了。

19世纪的物理学也有一些典型的体现着时间性存在的发现。例如电流。电流是一种一旦停止运动就不存在的物质，即只能在“过程”中，在时间中才能把握的东西。电流与水流的区别正在于此。水流停止时，水存在着。而电流就是电，电流一停止，电也就不存在了。此外，热力学中所说的热能，电磁学中的磁力，都是只以动态方式存在，而不能以广延来概括其本质的东西。运动是物质的根本属性的看法在这个时代萌生了。

还有，门捷列夫的化学原素周期表，以原子核外电子数的量的逐渐增加来说明元素间质的不同，以一个一以贯之的过程，以一种连续的变化，来说明并存着的、不同性质的元素之间的关系和本质，也是一种以时间本质来概括空间现象的思维方式的体现。

最典型的，要算达尔文的生物进化论。在达尔文看来，现存的物种，是以前少数物种在变异过程中产生，而在物竞天择的规律支配下保留下来的。时间之流是生物进化的积极动力，而空间环境是生物进化的消极动力。从根本上说，进化一词已表明

达尔文对非存物种作时间本质追溯的意向。

这样一种思维方式到了20世纪才在物理学中开始占据统治地位。在19世纪，开始出现近代原子论，以空间微粒来解释各种物理现象发生的根据。但是，原子论中出现了一步步深入找到终极的、不可再分的基本粒子的倾向。许多原子内的粒子、电子、质子、中子等被发现了。但是，在原子的这种分割中，发现了许多很难以空间存在说明的现象，例如，粒子的质量与它的体积似乎不成正比。尤其是在对光的色谱的解释中，旧的原子结构说不能解释的现象更明显地出现了。科学家们开始提出“量子论”。原子等基本粒子都是“质子”，都是以“质量”（mass）来衡量的，即，它们无论多么小，总是些占据空间的物团。而量子则没有质量，而是一些能级，即各种等级的能量。量子服从测不准规律，就是说，量子是一种只能在不停的运动中来把握的东西；量子的能级只能在运动中确定，因此，它的“位置”是无法测定的，而只能从它的运动轨道的计算中确定它在某个位置出现的概率。反过来说，若我们能够在某个位置抓住一个量子，则它是属于哪个能级的则又是完全无法知道的，即它已不复为量子。总之，量子不是一种占广延的点，而是一种时间的点。量子具有波粒二相性。这并不

是说量子是一个波动着的质点，而是说它同具连续性和间断性。就是说，不应该把量子设想为一种在空间留下连续轨迹的点的运动，量子只是表明能的存在不是恒定的、或以不可觉察的连续渐变来改变的，而是突变式的、跳跃式的取不同级次的。人们习惯于按牛顿的方式把时间想象成一种匀速直线式的一去不复返的过程。但是，从地质学、进化论等思想中看，这种对于时间的看法是不正确的，是以空间方式描述出来的时间。时间是一个连续质变的过程，就是说，是一种同具连续性和间断性的存在方式。这正与黑格尔的辩证进展一致。

自然科学思维方式的改变，在事实上实践了一条与理性主义相背的道路，即把被笛卡尔内化的精神的时间还给自然本身，把世界本身看成发展变化的。

与此相应，19世纪德国辩证法哲学也开始建立起一种新的世界观，把世界看成发展变化的。不过辩证法哲学把时间还给自然采取了使世界精神化的方式。辩证法从根本上说仍然是理性主义，不过这是一种最终断送了笛卡尔理性主义的理性主义。

当康德把时间和空间视为人的两种最基本的先天直观形式时，他的意思是说，时间和空间是人认

识世界时最基本的两种自身参考系。这种自身参考系，不仅表明人的思维方式，事实上也正是人自身的存在方式。

把时间和空间都视为主观中的东西，是康德继笛卡尔把时间内化之后，进而把空间也加以内化。但是，由于人以此类形式和范畴直观对象而产生现象界，他也称为自然界，因此，自然本身实际上已同具时间和空间两种存在方式。

康德指出理性在描述形而上的本体时必然陷入二律背反，是宣布了以笛卡尔的理性方法建立本体论不可能。理性主义要建立本体论，必须改变思维方式。

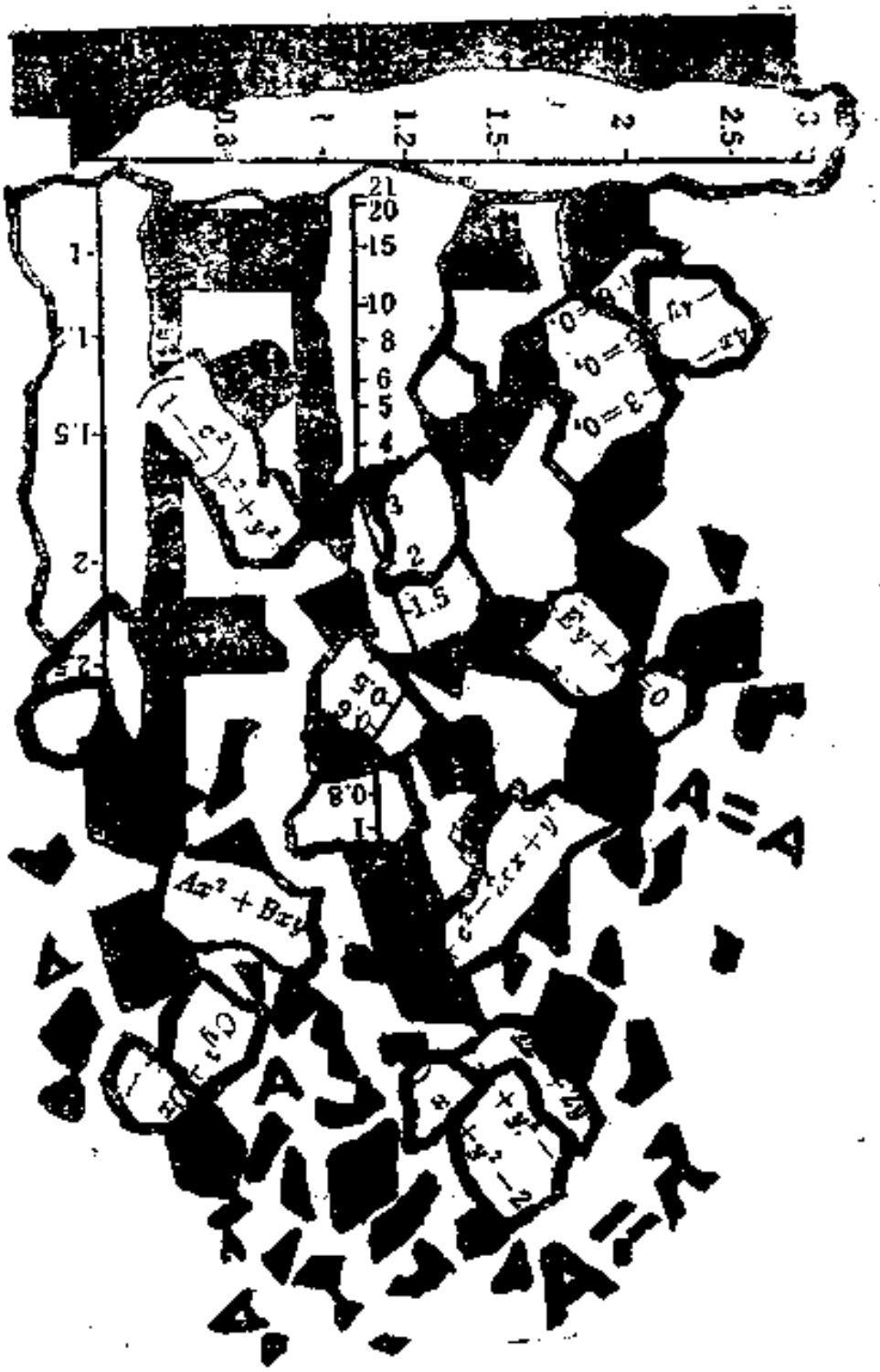
费希特认为，按笛卡尔的我思故我在原则把自我设想为一个自身封闭、自满自足的实体是不正确的。他强调自我在不断的行动之中。行动是主观能动性的最高表现。在费希特看来，人并不是在认识中静观着被自身无可奈何地变相了的自在之物。他认为康德设想的那种彼岸的自在之物完全是理智的虚构；既然人的经验中不可能发现它，就没有必要、也没有理由设想有脱离主体的客观自在之物。自我是在有目的地、行动地改造、创造着世界，本体应是自我在其内的大全，因此，世界上除了经验地行动着的自我和自我创造着的世界之外，没有别

的东西。自在之物是分离心物的产物。

费希特象康德一样重视理性和认识。他认为哲学的基本问题在于回答经验何以可能。这与康德的先天综合判断如何可能一样，是问认识何以可能。他是如何回答的呢？

费希特认为，如果按“实在论”，即唯物主义的路子去为经验的可能寻找根据，那么康德的自在之物是必不可免的假说。他认为，既然人是能动地感知对象的，如康德所说，是人为自然界立法，那么，经验可能的根据正在于人的创造性行动本身。人在经验中创造自己的对象。按他的说法，普遍的自我意识、或“大我”（Ego）也即自我在经验中创造自身的对象以及自身在内的大全本体。

费希特在试图用理性方式描述自我的这样一种创造过程时，发明了一种“正题、反题、合题”的逻辑表达式。费希特认为，世界本体的正题，是“自我设定自身”，这个命题可以象笛卡尔的我思故我在一样用形式逻辑的同一律来表达：A = A。但是费希特不再象笛卡尔那样设立与我思二元对立着的对象。他提出反题：“自我设定非我”，即自我创造自己的对象。如果用逻辑式来表达，它可以写成A = 非A。正题和反题的综合构成合题：自我设定自身和非我，如果用逻辑式表达，与形式逻辑



自我设定非我。

的排中律正相反：A = A和非A。

按笛卡尔的理性主义原则，即按形式逻辑的原则，说A = 非A，以及A = A和非A，都是不可理解

的。如果我们平时按这种逻辑来说话，恐怕也无法使人明白自己的意思。然而，费希特的这种逻辑却又并非让人不可理解。这是为什么呢？关键在于其中加入了时间因素。如果不加入时间因素，说A＝非A及A＝A和非A就是不可理解的。

说一物不是自身，是说一物在时间的进展中行将变成与自身不同乃至对立的东西。而说一物既是自身又不是自身，是说一物在此刻是自身，在另一时刻不再是自身，而在整段时间内，可以说它经历了由自身到非自身的转化，这个表达式描述的是一物的存在过程本身。

在形式逻辑的三原则中，同一律是最核心的。三原则事实上只是一个原则，矛盾律是同一律的否定表述，内容上与同一律完全一致。排中律是同一律的选言判断式，内容上也与同一律一致。

辩证法则相反，正题与反题从内容上说处于一种对立状态，它们是在合题中统一起来的。从原则上说，辩证法三题不象逻辑三原则有同一内容。正题和反题的对立使它们无法不单独起作用而不破坏所述内容的可理解性。因此，按辩证法，正题和反题都是片面的，只有合题才是真理。但是，离开了正题和反题，合题自身又是不可理解的。

按照这种理解，费希特的正题和反题分述了自

我与自身及对象的关系。但是自我设定自身并不是说自我可以象笛卡尔的我思那样独立自存的实体，他是在设定对象、创造对象的行动中设定自身的。反过来，自我设定非我也不是对于身外对象的一种肯定，就象笛卡尔肯定不依赖思想的广延世界那样，而是说自我以肯定自身为核心而创造了对象。因此，不能离开合题：自我设定自身及非我来理解正题和反题。

费希特的这种思维方式给辩证法思想做了奠基工作。但是他的具体看法并未被辩证法哲学家们所接受。

费希特哲学受到谢林的批评。谢林认为，自我在自身之外创造出对象是不可理解的。如果说自我能创造对象，那对象也必然原先就在自我之内。任何东西也无法创造出自己对其一无所知、完全在自身内不拥有的东西。对谢林来说，应该再进一步问一问创造的动力问题。

因此，谢林在回答知识如何可能这个基本问题时，是从对哲学基本出发点的自我意识的内在结构的分析开始的。

作为自由行动的主体的自我意识，之所以能进行创造活动，是因为自我意识不是一个笛卡尔式的不变不动的实体，因此，也不应该是象费希特式的

自我设定的绝对同一物，即不能用A = A来表达自我意识。自我意识是一个双重自我对峙着的结构。就是说，每当自我设定自身为主体时，他正是将自我设定为对象了；而每当他对象地把握自身时，他却正表明自己是主体。作为谢林的世界过程的正题位置上的自我意识，不应用A = A来表达，而正应该用费希特合题的表达式：A = A和非A来表达。谢林也把这种自我意识称为绝对精神，它一开始就是大全，将一切都包含在自身之内的本体。因此，谢林虽然也象费希特一样把世界视为一个过程，但这不再是一个创造的过程，不再是一个由片面向全面的进展过程，而只是绝对自我意识的一种自身裂变、自我外化的过程。自我意识那种亦主亦客、非主非客的状态在自我分析、自我认识、在反思的过程中分裂为二：主体和对象分离了，主体在对象中认识自身。此时，可以用逻辑式A = 非A来表达绝对精神所处的这一阶段。具体地说，此时表明精神在自然中反映出自身。但由于如此外化而成的自然，其本质仍是精神，是能动的自我意识（即是时间）。因此，自然目的性地走向主体性的存在：世界由无机物发展至有机界直至自我意识的存在物——人。在人那里，精神由感性的混一出发，到理性的分析，到艺术审美式的同一。这样，纯粹的自

我意识或精神，经过物质性的外化，最后又回到了物我不分的同一。这样一种同一，是一种归宿性的同一，绝对的同一，已领悟到对象即是自身的同一，即可以用逻辑式A＝A来表达的同一。

谢林的哲学，很象一个翻转过来了的费希特哲学。

谢林哲学与斯宾诺莎的体系有许多原则上的相似之处，它很象一个把时间因素引进斯宾诺莎体系而造成的体系。斯宾诺莎体系的出发点是无所不包的、自身同一的实体，他的归宿也是这种同一性。这点可以说也正是谢林体系的特征。所不同者，斯宾诺莎由于无法理解发展，他的同一性实体与对立性样式就处于一种绝然对立的状态。而谢林则是使同一的绝对精神自我外化出无数样式，然后再使它们归之为一。谢林体系最终的归宿点是审美，而斯宾诺莎的对上帝的理智的爱，也正是一种陶然于自然之中不分物我的审美境界。斯宾诺莎的实体，真正说来是不宜于理解，而多少是在一种出神中体验到的。不少人认为斯宾诺莎哲学有着非理性主义倾向，这种看法不是没有道理的。而谢林晚年转向神秘主义，也事实上不是一种突然的转变，而是其先验唯心论体系中的固有之义。思想的最高境界，并不是理性，而是一种情感，一种只可意会、不可言

传的感悟。

黑格尔扭转了谢林向非理性主义转变着的倾向，以他宏大的辩证法使古典的理性主义爆发出耀眼的、然而是最后的闪光。

不可能在这里复述黑格尔庞大的体系。

从费希特和谢林的哲学中，我们已可看到黑格尔逻辑学精神的所在。我们可以说，从费希特开始，这几位哲学家在锻造着一种时间的逻辑学。

从费希特和谢林的哲学中，我们已看到，时间被描绘成一个自身否定的连续质变过程。当费希特强整正题、反题、合题式的进展过程时，他强调的重心，是合题，即过程的连续性，或者说过程本身。而当谢林强调自我意识的结构，以及绝对精神的外化时，他强调过程的动力方面，形式方面，即过程中出现的间断性。他强调对立面的统一和一分为二。

全面建立起辩证法的逻辑学的，是黑格尔。

我们说过，费希特以A＝A，A＝非A，A＝A和非A的正、反、合题描述时间本性。这也正是黑格尔《逻辑学》的主要形式。上述三个命题，也应是辩证法逻辑的主要原则。

不过，它与形式逻辑是大不相同的了。辩证法的核心原则是矛盾律：A＝非A。在这个意义上，

形式逻辑的矛盾律：A≒非A应该称为无矛盾律。辩证法以强调一物必走向自己的反面为核心。

在这个意义上说，辩证法的正题 A = A，虽与形式逻辑的同一律在形式上相同，内容却相去甚远。如果按形式逻辑的意义解释A = A，则无论如何也无法解释它如何能过渡到A = 非A。在辩证法中，A = A不表示一物规定的不可改变，即不表示一物空间界定的不变，而表明一种时间中一物若干规定的同一性。它强调的是一物无论如何变化，最后总在本质上保持着自身的特征，强调变化后的回归：即正题在反题中再现，反题是正题的某种回归之义。例如，说一个人是一个人，不是说这个人不会变，而是说他虽由孩子长成一个老人，却仍然是同一个人。

我们说过，不加入时间因素，A = 非A是绝对不可理解的。在时间中，事物会走到自己的反面，这只是它的一重含义。A = 非A还意味着一物是在与之相对立的他物中发现自身的本质的。因此，A = 非A强调了否定在发展中的积极作用。否定，本是一种消极的东西，但在发展中，它却正是动力之所在。例如，我们常看到历史在貌似后退的情况下前进。又如，片面性、恶，等等，是消极的东西，但正是它们打破了旧的平衡，而导致新秩序的出现。

A＝A和非A，强调的是连续性和间断性的统一。它事实上包含两个判断，即正题：A＝A，和反题：A＝非A。但连在一起时，它们强调的意义就有了不同。A＝A，在这里强调的不是单纯的同一性，而是强调连续性，即事物渐变的特征。而A＝非A也不再是单纯的对立，而是强调变化的间断性、突变性、质变性。例如，事物在发展过程中质料不断部分转换，形式却保持不变。但当质料的转换达到一定的量时，形式也就会改变。质言之，这里包含着质量互变的关系，强调着时间变化是一个既是连续的、又是间断的过程的特征。

对于辩证法与笛卡尔派理性主义的关系，有两点似乎应该提出来单独说一说。

第一，辩证法是对理性主义的“回归”。按辩证法的看法，它不是对理性主义的抛弃，而是扬弃。就是说，辩证法部分地包含着“形而上学”的内容。

例如：辩证法虽然强调变化的连续性，但不否定相对的稳定性。古希腊哲学家赫拉克利特说，人不能两次走进同一条河里，被认为是辩证法说明中一个绝妙的例证。但他的一位学生克拉底鲁似乎比他的老师更彻底，他说人一次也不能走进同一条河

里，这就陷入了相对主义，带有诡辩色彩了。

辩证法绝对不意味着可以模糊各种事物和概念的界限，它不允许以“联系”和“发展”为名制造混乱。就是说，它不允许在不肯定A = A的情况下肯定A = 非A。作为一种逻辑学，它象一切逻辑学一样首先要求概念的清晰和严格的规定。例如，我们承认张三是一个好人。由于张三是一位领导者，我们能否就肯定张三是一位好领导者呢？按形式逻辑，这个推理不成立是一目了然的。但如果有人以为，既然一个好人和一个好领导者是有“联系”的，因此，按“辩证法”的观点，这种推理能够成立，则实在是使辩证法成为诡辩。辩证法在推理过程中的逻辑严密性一点也不下于形式逻辑。在上面的例子中，我们至多可以说，张三由于是好人，他会兢兢业业地工作，不会犯贪污等有亏个人品质等罪恶，但领导者的好坏还要看领导能力、工作业绩等方面，这些均不在好人这个概念之中。总之，辩证法的推理与形式逻辑并无二致。它只是肯定一物会变化。用上面的例子说，辩证法不同于形式逻辑的只在于：说张三是好人，不一定说他永远是好人，他仍然会变。如此而已。

其二，理性主义，在笛卡尔派那里，都或多或少带有二元论色彩。因为他们区分身和心。使思想

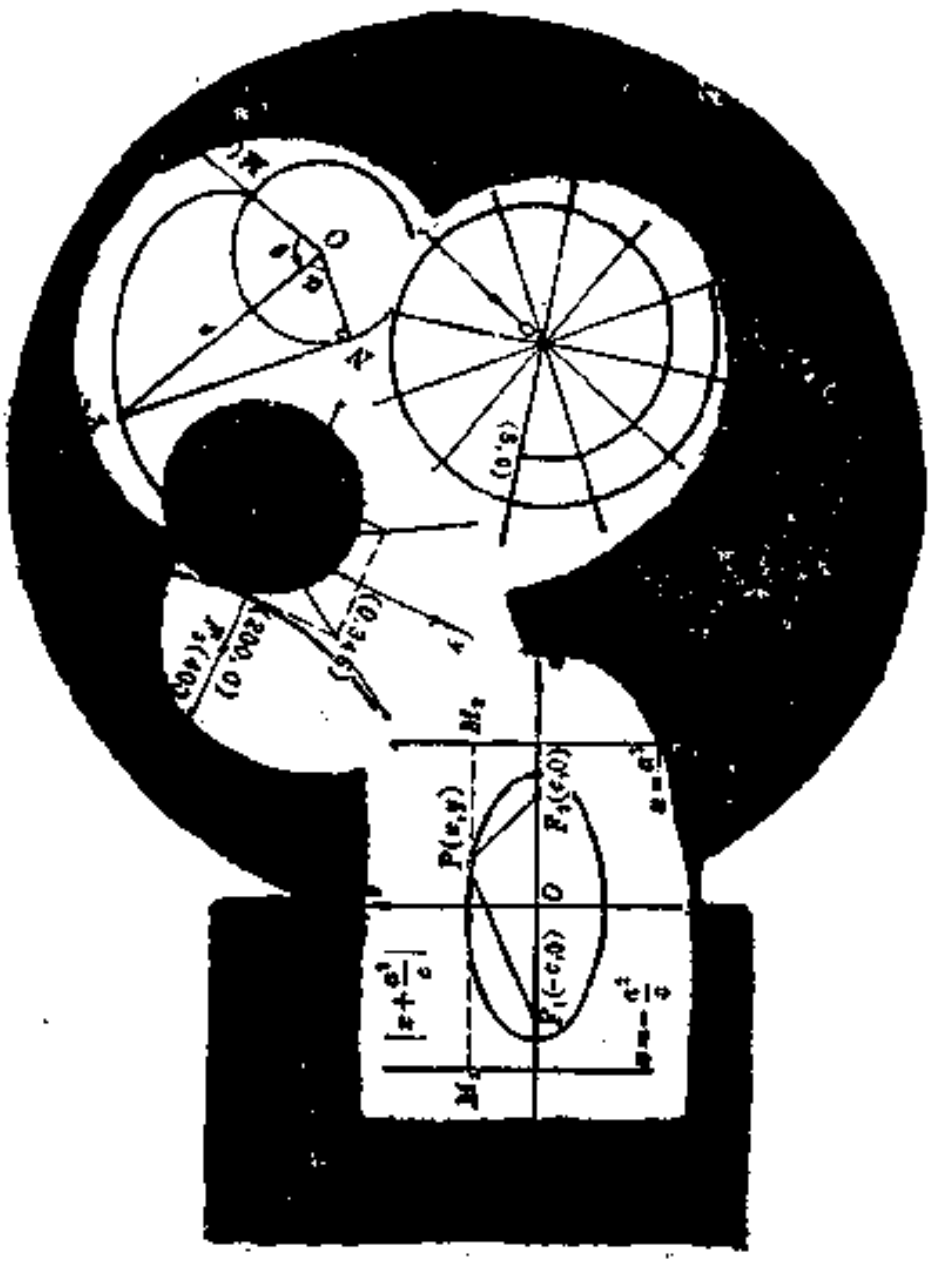
独立于物质虽然在理论上造成了许多困难，但是，把此种理论应用于伦理学时，却易于承认人的自由。而辩证法实现了一种比较彻底的一元论，这种一元论的独断性比旧理性主义有过之而无不及。它强调必然性，达到一种历史宿命论的地步；它强调总体性，达到一种否定个体存在权利的地步。正因为如此，辩证法本身陷入一种二律背反。它是强调发展、变化的，因此，它理应成为人用来鼓吹进步的武器。但它却又是宿命式的，这却从根本上否定了人改变历史进程的可能性。它强调时间式的自我否定，而否定正是自由的基本含义：个体在对外来决定说一声“不”时使自己成为个体存在。但辩证法却以它的总体发展淹没了个体的任何自由的意志。

辩证法的这双重特性造成了它的双重命运。一方面，马克思把它改造成历史唯物主义，使它成为进行无产阶级革命的武器。另一方面，它受到自由思想家们强烈的反对，因为它否定了个人自由，否认了情感和可能性的实在性。事实上，所谓非理性主义哲学所非难的理性，正是辩证理性。

前一方面，由于我们非常熟悉，就不再浪费笔墨了。后一方面，我们将在后面的章节中讨论。

第三章

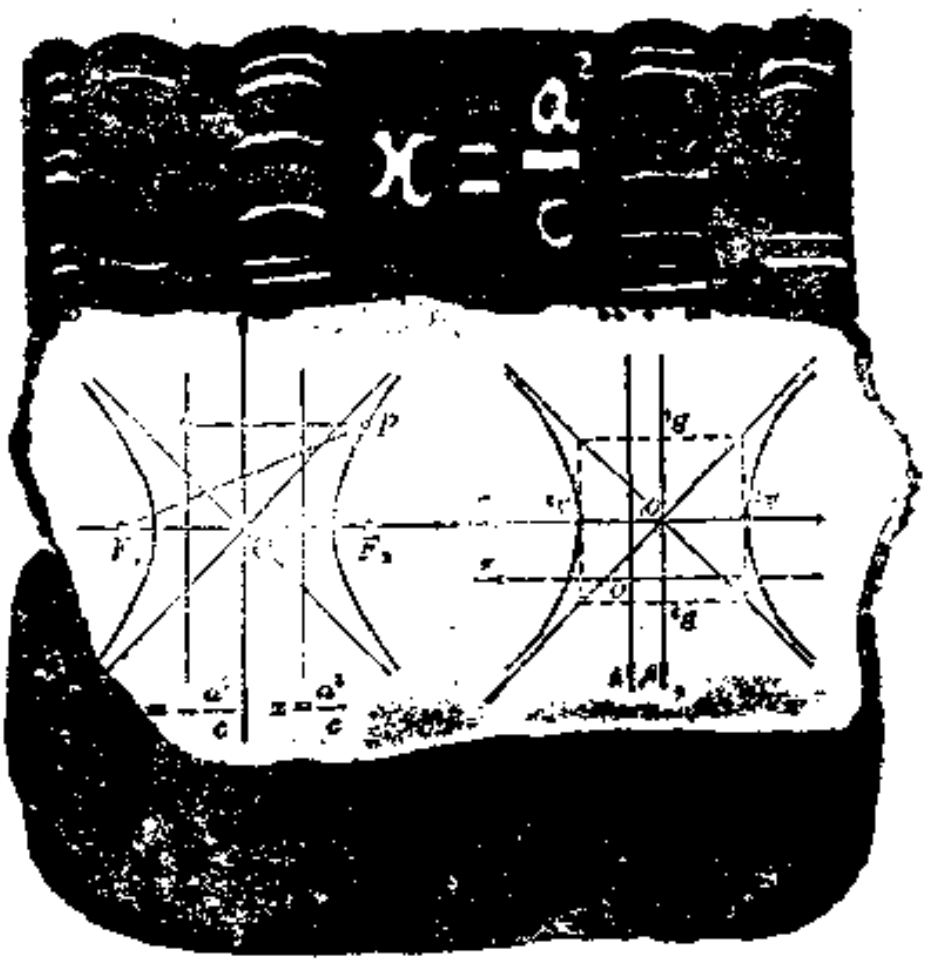
理性主义：现象学



人们对于什么是哲学这样一个问题的看法，有过一个历史的演变过程。在古代，哲学可以说就是一切知识。后来，越来越多的学科分支从哲学中分离出来，哲学又被认为是对一切学科的概括和总结。到了现代，哲学越来越被看成一个与其他基本学科并列的学科，而且，哲学内部派别的对立，也不仅仅因为对世界的看法不同，并且包含了对哲学本身的不同看法。

笛卡尔派的理性主义哲学，还明显地表现出包罗万象的企图，它取了本体论的形式，针对着认识论的问题，又包含着伦理学的内容。到了康德，他以三大批判的方式，把认识论、伦理学、美学以及

人类学等问题进行分门别类的研究，使得人们对于哲学的认识开始变化。虽然还有过象黑格尔那样建立包罗万象的体系的哲学家，但对于大多数哲学家来说，他们的哲学虽然与古代哲学一样以“无限”为对象，却不再以为他们的哲学包含无限的内容。



理性主义和现代认识论。

古典的哲学中的对立，表现在对同样问题的不同看法。例如近代理性主义与经验主义，无论从哪个方面说，它们都十分对立，但它们都对认识问题，对实体、政治、伦理等问题进行讨论，尽管偏

重点是不同的。但现代哲学家们往往变得在不同哲学学派的哲学家之间失去了对话的可能。研究认识论的哲学家认定本体论是不可能的而不予理睬，而本体论哲学家则不再从认识论意义上谈论认识。而且，同一个问题，所关心的侧重面不同，所倚重的科学不同，对话的可能性也极小。

在现代，英美流行的分析学派哲学比较倚重逻辑学，尤其是现代数理逻辑和语言学，以及一般物理学等。它们显然以“认识论”或“方法论”为研究的重心。而在西欧大陆比较流行的哲学，虽有认识论（主要是现象学）和本体论（主要是非理性主义哲学）之分，但都比较倚重精神分析学、社会学、人类学等。

现代哲学中以认识论问题为核心的，有许多派别。但它们都并没有超出笛卡尔哲学所指出的大致方向。我们说过，当笛卡尔对认识提出怀疑和批判时，他事实上是提出了认识论。

我们也曾指出，笛卡尔的怀疑事实上有两个方向。当他怀疑感觉、想象、情感、欲望、意志等意识活动在人的真理认识中所起的作用，认定它们都只是消极的障碍，并且提出理性的天赋观念为根据来建立真理体系时，他指出的是这样一个方向，即在对认识主体的结构中找寻真理性认识如何可能这

一问题的答案。现象学的认识论大体是沿着这个方向前进的。

另一方面，笛卡尔的怀疑又是针对着旧有的知识本身的。此时，他提出几何学方法，提出认识真理的四大箴言，提出清楚明白的观念为真的原则等。

从一定意义上我们可以说，英、美流行的逻辑学派哲学和分析学派哲学等是继承着笛卡尔、尤其是莱布尼茨的理性主义中要求观念的清楚明白这样的原则的。但是，从最直接的意义上说，这些哲学继承的是近代经验主义的原则，而不是“理性主义”的方向。

我们这是讨论的理性主义，我们已说过，是那种偏重对本体、对终极存在物进行追溯的那种理性主义，而不是一般的理智主义。因此，当我们说起现代理性主义的时候，虽然往往指的恰恰是英、美流行的那种哲学，但它却不是我们所讨论的笛卡尔理性主义的精神后裔。因此，我们在这里不予讨论。

希望以“我思故我在”作为原则建立起现代哲学认识论的是现象学。也正因为它的这种倾向，它成为现代非理性主义哲学存在主义本体论的认识论基础。

现象学是从对人的认识活动、认识能力的批判

出发的。

当然，现象学已不再象笛卡尔那样把思维活动进行推理、情感、想象、意志等等的分类，认识是整个意识的活动。现象学也不象笛卡尔那样试图指出找到真理的道路，真理性的认识如何可能这样一个真正的认识论问题。

现象学哲学的问题，用现象学的创始人胡塞尔的话来说，即："认识如何能够确信自己与自在的事物一致，如何能够'切中'这些事物？自在事物同我们的思维活动和那些给它们以规则的逻辑规律是一种什么关系呢？"①

胡塞尔明白地说，在解决认识如何可能这样一个根本问题时，"笛卡尔的怀疑考察方式为我们提供了起点：在体验的过程中和对体验的素朴反思中，思维（cogitatio）和体验的存在是无可怀疑的。"② 就是说，普遍地对认识本身作出批判，并找到最根本的确定原则：思维本身，这是现象学的第一步工作。

胡塞尔认为，在认识论中最基本的问题是内在的思维与超越的自在存在之间的关系问题。这二者在笛卡尔那里是二元对立着的，这给我们什么样的

① 《现象学的观念》，"讲座的思路"。

② 同上，A。

启示呢？

如果内在的思维与超越的自在存在之间永远互相隔绝，各自封闭在自身之内，认识就将是不可能的。因此，思维本身应该是开放的，不断超越自身走向外面的。这也就是说，思维或者意识是一种“意向性”活动。所谓意向性，是指意识思维的基本方式是直观，即主体对于对象的直接切中。它一方面强调了意识不断指向外面，另一方面表明意识自身空无内容，意识的内容是从超越的自在事物中获得的。简言之，意向性就是说：一切意识都是对某物的意识。

不把思维本身看成自身封闭的实体，还只是消除二元对立的第一步。康德同样强调意识自身是空洞的形式，必须在直观中从自在之物中获得内容。但是他却肯定有与思维永远隔绝的自在之物的存在，这种自在之物不可知论成了二元论在认识论中的典型形态。

康德在这里的矛盾在于，一方面他认为我们所知道的一切都只是现象，这似乎正是在说“自在之物是不可认识的”，但他的这种判断却包含着对自在之物存在的判断。他甚至还判断自在之物有若干种类。

胡塞尔认为，不应该认为意识可以真的超越出

自身而入于自在之物之内以从中获得内容，并创造出外于自身的现象界。意识是在向外的直观中获得知识内容的，这就是说，意识虽不是内在自然地产生知识的内容，但意识的内容却仍然在意识之内，对于外于意识的超越的自在存在，意识不能做出任何判断。

胡塞尔的意思是说，为了使认识保持真确性，就应该不对认识无法知道的东西做出判断。现象学所做的第一步，就是“现象学的还原”，即，在思维力所不及的地方及时“中止判断”。在这里所说的，就是对“存在”中止判断，把认识范围绝对限制在现象之内，而把存在“放在括号内”，“存而不论”。

把存在放在括号内存而不论，是现象学的根本方法。第一步现象学的还原，是首先对外在的、超越的存在存而不论，进行现象学的悬搁。但进行了这种还原之后，并不是说一切存在都被悬置起来了。

再回到笛卡尔来看。笛卡尔在说明我思故我在时说过，即使外面的一切都不存在，我也仍然是存在的。是什么原因促使笛卡尔这样认为呢？

一方面，这是因为笛卡尔把思维看成一个自身封闭、自满自足的实体。这点，由于强调了思维是意向性，是开放的，而得到了解决。

另一方面，促使笛卡尔把思维看成存在的，是他设想了个别的思维主体“我”。这个“我”虽然有笛卡尔自己使用语言不当（“我”是在拉丁字cogitatio以单数第一人称使用cogito时偷运进来的，这与笛卡尔以讲自己的思维历史故事的表达方式有关）的原因，但事实上，这里有着一种更广泛的原因，那就是，意识，在具体的活动中，的确总是以个体的形态进行着的。

在个别的具体思维活动中，总包含着一个“我”或“自我”的存在。例如，在对一种红颜色的直观中，意识不仅意识到“这种”红，而且总意识到“我”意识到这种红。具体地说，单单意识到红还不是知识，我总还要问我意识到的这种红是否就是真正的红？这里就又出现了我所无法知悉的超越的红与内在的我的对立。因此，在进行过现象的还原之后，超越的存在还没有全部被悬搁起来，还应该把个别性悬搁起来；因为个别性中包含着对超越的存在的暗指，包含着对实体性的思维本身的存在的肯定。

除去了个别性，就可以发现普遍性、一般性，这个还原过程叫做“本质的还原”。例如，我直观到一种红，作出“这是一种红色”的判断，其中包含着对这种红的存在的判断。因此，我们应当在直

观到一种红时，中止对“一种”的判断，而观照到“红本身”，这个红本身就是红的“本质”。

红本身并不是一个离开了个别的红的“实体”，不是一个自身“存在”的东西，它就在个别的红之中，就是个别的红：本质就是现象，本质仍然在意识的直观中，它只是除去了个别的红之中个别性中隐含的存在。质言之，当我们意识到一种红时，中止对于这种红是否在背后有超越的红存在的判断，而把当下直观到的红看成一种直接给予物，看成质料本身。

胡塞尔认为，这种本质直观与笛卡尔关于观念“清楚明白”的要求是完全一致的。笛卡尔指出，观念的清楚明白在于观念自身的自明性，自身给予自身以根据的绝对明白无误。例如，笛卡尔认为我思故我在是清楚明白的，是因为他认为思维就是存在，因此，它不再涉及自身外的根据，它是自身被给予性的东西。当然，胡塞尔不再同意说我思和我在是同一的，他所接受的是，对思维和认识来说，真确可靠的不是超越的存在，而是意识中直接被给予的东西，这正是胡塞尔本质还原所要达到的目的：找到直接被给予的东西，而使思维与之有一种直接的“切中”。

但是，在进行过本质的还原之后，还需要进一

不再把存在看成对人而言彼岸的，而看成经验的。

步的还原，即“先验的还原”。

在本质的还原后，本质是一种被给予直观的、对象性的东西。如果把此给定物当作独立自存的东西，它又将成为一种自在的存在。必须看到，本质仍然是在意识的直观中，因此，本质此时是作为意识的意向活动的对象被给出的，如果离开了意识把握对象本质的意向活动，也就无所谓直接被给予性或本质。

先验还原并不是本质还原完成后的又一个步骤，它与本质还原可以说是同步进行的。在本质还原中，把个别性悬搁起来，也即把我思悬搁起来，抽象出作为认识对象的本质。而先验的还原则是使独立的对象性中包含的存在悬搁起来，抽象出意识的直观活动本身。

在先验还原的情况下，在意识内作为对象被给予的东西，胡塞尔称之为noema，而针对着此种对象的意识活动本身，他称为noesis。这两种成分是不可分割的。离开noema，无所谓noesis，反之亦然。就是说，noesis只是一种与noema合一的企图，而noema也只不过是noesis企图把握住的东西。如果noesis放弃把握noema的企图，或已经抓住了它，那时noesis将不复为noesis，noema也将不复为noema。noema、noesis结构就是意识的意向性本身的结构，这是一种集对象意识和自我意识于一身的结构。当意识表现出向外的意向直观活动时，意识是noesis企图把握noema的活动。如果noesis抓住了noema，它自己就成为noema，它前面还有noema，因此，它又是针对那个noema的noesis。noesis把自己当作对象来考察时，已把自己变成了noema。总之，二者是不可分的。

在进行了这三种还原之后，就可以直接回答认

识如何可能的问题了。

首先，任何认识，都是对现象的认识。因此，保证认识可靠性和真确性的第一步，就是对存在中止判断。可以说，认识既然与超越的自在之物不能发生任何关系，那么对认识论来说，自在之物就是一种多余的假设。因此，胡塞尔认为，知识应该是对于事物的本质、而不是对它们的存在的判断。

由于现象是在直观中产生的，因此，一切不在意识直观中自明的东西，都是不可靠的，应该予以排除。但是，是否一切为意识所设想到的就是可靠的呢？这个问题现在成为回答认识如何可能问题的关键。

如果我想象一头怪物，在只作本质还原的情况下，我完全可以说它自身有一种意识内的自明性，因为我并不设想它存在。但是，这种本质却无法经受先验还原的考验，就是说，怪物本身作为一种本质虽然是自明的，但它并不出现在当下现在的意向直观中，无法在持续的直观中对此一意识进行反思。就是说，我虽然可以有怪物的观念，但我不可能有对于“直观到怪物”的意识。或者，反过来，我当然可以在某种情况下说我的确直观到了某个怪物，就是说，我对怪物有一种持续的直观。但此时，我不能离开意向主体、即我本身来作此判断；

就是说，我只能说“我看到了某个怪物”是真的，而不能说“怪物是什么”，乃至于“有怪物”；也就是说，我可以描述意向主体的活动本身，却无法描述出意向对象的本质。

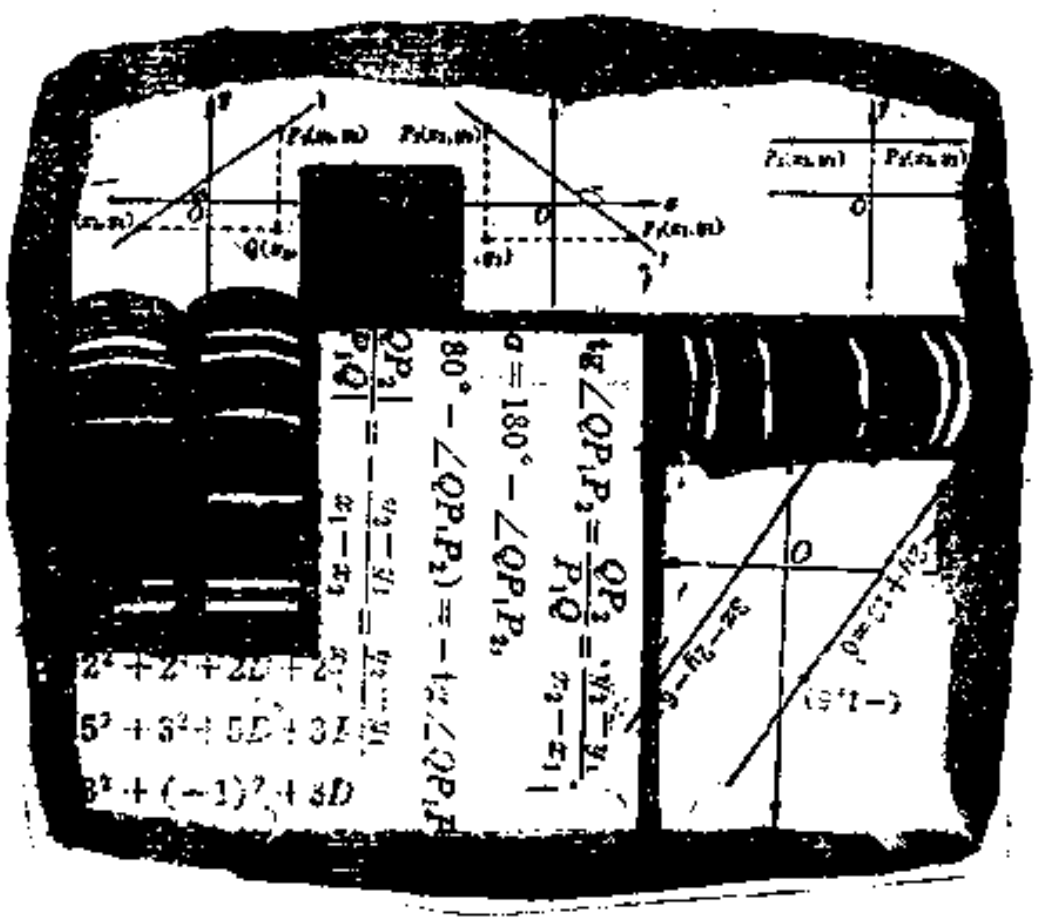
对于具有真值的事物，则可以同时满足本质还原和先验还原。

当然，这里还涉及许多技术操作过程。这是一种非常艰涩深奥的理论，笔者无力在这里对它进行全面的阐述。我想指出的只是，从它的精神中不难看出，它是笛卡尔理性主义认识精神的一种再现。

我们说过，近代理性主义是一种以认识论问题为主要对象，以伦理学内容为核心，而以形而上学本体论为形式的哲学。这三种因素在后来的哲学中演变成形态各异、问题不同的几种哲学。首先是康德的批判哲学，然后是全面继承着理性主义的辩证法哲学。到了现代，认识论哲学与本体论哲学的分野日益明显，甚至变得互不相涉。在认识论哲学中，分析哲学、语义哲学、逻辑哲学学派与现象学派也可以说几乎毫不相涉。现象学虽然象分析学派的哲学一样希望找到使认识论科学化的道路，但与它们走的是全不相同的道路。现象学运动是现代影响最长久、最广泛的认识论。而且，它对现代本体论哲学，尤其是存在主义哲学有着极深刻的影响。

第四章

理性主义到非理性主义



不懂得现代非理性主义哲学为何物，就不可能真正理解近代笛卡尔派理性主义哲学的真谛。非理性主义哲学是典型意义上的人本哲学、人生哲学。它们往往采取本体论的形式，而关心着人生终极关切的问题：人生的意义、生死、道德、幸福、痛苦、焦虑，等等。这样一些问题，正是斯宾诺莎、马勒伯朗士和帕斯卡尔哲学所讨论的核心问题。对于同样一些问题，解释的方式为什么从理性主义转向了非理性主义，这是我们所要讨论的第一个问题，而从这里，正可以找到理解理性主义哲学人本主义的实质的关键所在。

第一节　危机意识

西欧哲学史上出现过几次哲学繁荣时期，每一次都发生在社会历史即将发生重大变革的前夜。事实上，每次重大的变革和进步，对旧世界来说都是一次危机。由于人生活在旧世界，旧世界的危机对他总显得是世界的危机。说哲学是危机意识的产物，是不无道理的。

但是纵观近代西欧思想界，似乎充满了一种对于人类和未来的满怀希望的乐观主义情绪。他们进行着启蒙，他们表示着对陈旧的科学和意识形态的轻蔑和愤恨，他们对自己的力量充满信心，他们相信人是天之骄子，可以成为自然和自己的主人。

然而，不应该把危机意识和悲观失望、和唱挽歌混为一谈。危机意识中包含着人对于危险和威胁所感到的不安情绪，但并不限于把这种情绪表达出来，而是还包含着对于自救和拯救危难所作的积极努力。启蒙思想家们向教会权威和封建传统提出挑战，是因为不消除这些落后势力就无法救民于水火，无法克服人类的危机。而他们鼓吹追求现世的欢乐，讴歌着博爱、平等、自由、民主，他们致力于发展科学，是要提高人们生活的勇气和进取的信

心，是要向人们提供克服危机、走向进步的武器或工具。

如果不看到这乐观主义外表下的危机感，对近代哲学的精神实质总难免产生巨大的误解。因为历史告诉我们，那个时代的欧洲世界情况并不十分美妙。一种统治表示一种秩序，而秩序是一个社会能够稳定、人民能够安居乐业的起码条件。因此，旧秩序的打破，对于未来的人是幸事，对于正逢其时的人却未必如此。从文艺复兴冲击了旧秩序开始，西欧有一种普遍的道德堕落，加之战乱不停，贫富差距开始变得更悬殊等等，可以说是危机四伏。哲学家们若不是感受到这一切，怎么会去进行哲学思考呢？但若是只沉溺在这一切之中，而看不到前途和希望，又怎么能建立起新哲学呢？

这并不是说生于危机意识的哲学必是乐观主义的。就是在近代，直接表露危机意识的哲学也并不少见，如我们说过的帕斯卡尔、斯宾诺莎和马勒伯朗士。他们也许是由于个人经历的原因，对于人生的艰难似乎有更深切的感受，而在他们的哲学中直接表达出来。

17到18世纪，是欧洲历史一次大的转变时期。到了19世纪末20世纪初，又是一次大的转变。这次转变的广度和深度都不亚于上一次，哲学中对于危

机的体验，因此也大为不同了。

“异化”是19世纪哲学家们开始热烈讨论的哲学概念。的确，自从人类社会出现以来，还没有哪个时代有19和20世纪那么典型和突出地表现出人的异化。人生产出来的物质财富开始反过来奴役人本身，工人变成了机器的奴隶，甚至把人从生产中排除出去。无论是资本家和工人都不例外。甚至知识也开始奴役人。在启蒙时代曾那样备受赞扬的普遍教育，此时已开始初具规模了；但教育并未使人变成世界和自己的主人，而只是工业文明的出现对人的一种要求。知识是人谋生所必需的，人为了成为更有用的工具而学习；学知识不再有洞悉自然和人类奥秘的兴奋，而成为一种强制性的义务。人们曾那么兴高采烈地杀死国王和贵族，废除封建主义的血统等级制，以为从此可以享受平等和富足。然而换来的却只是资本主义的阶级对立，阶级斗争比中世纪更惨烈，贫富悬殊比中世纪更加触目惊心，以工业为手段进行的战争和竞争，进行得比中世纪更加规模巨大，对人类更有危害。人们终于争得了政治自由，却只能用来选择自己的压迫者。

经济危机、政治危机、民族危机这一系列社会危机的内部，还深藏着文化危机、道德危机等人的精神危机。19世纪和20世纪初叶，竞争，极端的贪

富不均，战争，革命，各种变故不断，这一切自然造成了道德观念松弛。人类又进入一个危机时期。

这次危机，从精神方面来说，正是理性主义——作为启蒙精神的理性主义——的危机。

在中世纪，上帝和信仰，一直承担着一种监督道德行为，维系社会秩序的功能。当然，它也传播着愚昧，维护着落后，麻痹着人的精神，使人安于贫困，使人趋于保守。启蒙思想张扬理性所要反对的，正是宗教中这些消极的东西。

启蒙思想希望用“理性”来取代上帝，以人自身的权威来取代神的权威。理性，被有的启蒙哲学家们称为上帝。这个新上帝被树立起来保护自然科学，保护进步、富足，保护知识和民主。同时，人们还希望这个新上帝能保有旧上帝维持风化的道德监护人作用。

但是，这只是启蒙思想家们一厢情愿的希望。上帝维护道德秩序的功能与守旧的特性是密不可分的，是一体的。理性想全面取代上帝，起维护道德和保护进步两种功能，只会使自己陷入二律背反。理性在抽去上帝脚下基石的同时，也抽去了自己脚下的基石。或者说，理性在打倒了上帝，并且自己据有了它的宝座时，自己也异化为与旧上帝一样专制、保守、落后的东西。

我们已谈过笛卡尔的“我思故我在”与“普遍理性”之间的矛盾关系。认识方面的矛盾已勿庸重复。从伦理学的意义上说，这涉及的是从“自由”出发还是从“必然”出发这样一个根本伦理倾向问题。

在启蒙运动中，发展起来功利主义和人格主义两种大的道德倾向。功利主义更偏重于规范人的行为，因此，从必然性出发的理论对它是合适的。但笛卡尔派的理性主义者们几乎都把人格完善视为自己的道德目标，因此，他们都从自由（至少是事实上如此）出发，而且他们几乎都希望从自由出发建立起自由与必然的统一。然而，他们的命运如何呢？

笛卡尔时而把理性视为我思的一种认识方式，我思达于真理的手段，时而又把我思视为普遍理性（上帝）的创造物。当我思被他认为是可以不要一切其他东西而自己存在的东西时，自由在事实上被肯定为第一原则。但他又说，自由的意志超出理智是人犯错误的原因，则显然，理智或理性这服从着逻辑必然的思想才是第一原则。事实上，作为理性的上帝不能同时保护科学和新道德的根本原因在这里已表现得很清楚。必然是科学、知识、真理所要达到的最高目标，它们与理性是一致的；而自由是

伦理、道德的最高要求，而属于意志的自由与属于理性的必然在这里是不相容的。

笛卡尔在一切问题上几乎都陷入二元论。而从不同方向把笛卡尔的原则变成一元论的马勒伯朗士和斯宾诺莎在自由与必然的问题上也不例外，他们希望建立起自由与必然的统一。

马勒伯朗士把我思故我在视为第一原则。他肯定人的意志是自由的。但什么是自由呢？他说："意志这个词，或者灵魂爱各种不同的善的能力这个词，我打算用来指使我们趋向不定的和一般的善的印象或自然的运动；而自由这个词，我理解为心灵使这个印象趋向使我们快乐的对象，并这样使我们的自然倾向以某个特殊对象为终点的力量。"① 自由就是趋乐避苦的能力。而由于马勒伯朗士认为，人最大的利益所在，就是服从理性，因此，他认为使用自己的自由的最高实现，就是对秩序的爱，即对普遍理性的爱，对必然性的爱。质言之，最高的自由就是服从必然。

斯宾诺莎与马勒伯朗士殊途同归。斯宾诺莎本体论的出发点是必然的实体。他认为，所谓"自己决定"或"自由"，事实上只是人的一种幻觉，真正的自由只属于上帝。上帝因为其唯一性和无限性

① 《真理的探求》，第一卷、第一章§2。

而只能由自己决定。但这种自由与必然是一回事，根本没有任何区别。人从根本上来说是受奴役的，因为人是样式，处于与外物的互相否定的关系中。但是斯宾诺莎认为思想是一种“无限”的样式，人可以通过内省，通过学会服从理性而与上帝相通，这在事实上承认了人有自由，至少是走向自由的可能。斯宾诺莎哲学的最高境界是对上帝的理智的爱，这是一种安恬舒适的不动心境界，一种陶然物外的大自由境界，颇类似于中国孔子的“从心所欲不逾矩”。事实上，这种自由即是对必然的认识和服从。

理性主义企图统一自由与必然的结果，总是使自由统一于必然。就象莱布尼茨设想独立自由的样子，最后总是落入前定和谐的宿命中那样。

在辩证法的理性主义之中，统一自由与必然的企图以否定自由的必然告终的情况变得更突出了。辩证法肯定精神的能动活动，强调精神对于外界存在的改造或创造。黑格尔认为，自由是对必然的认识，认为精神有一个不断由必然王国向自由王国发展的历史。从一定意义上说，似乎大有以自由征服必然的气概。但是，与理性主义一样，这样一种统一的核心仍然是必然。在黑格尔哲学中，总体性精神完全窒息了个体性，在绝对精神的长河中，个体

只是工具，只是绝对精神的承载者。每个人似乎是在自由地做出决定，但任何人也逃不过“理性的狡计”，必然的宿命在冥冥中起着决定作用。在这样一种“辩证的统一”中，充满了悖论式的矛盾。试问，如果历史的发展规律是必然决定了的，主观的能动作用又如何能改变它分毫？主观能动作用是不是虚假的？如果主观能动性是实在的，人在世界面前是自由的，所谓必然性只是大略的方向，那又何以叫做必然？

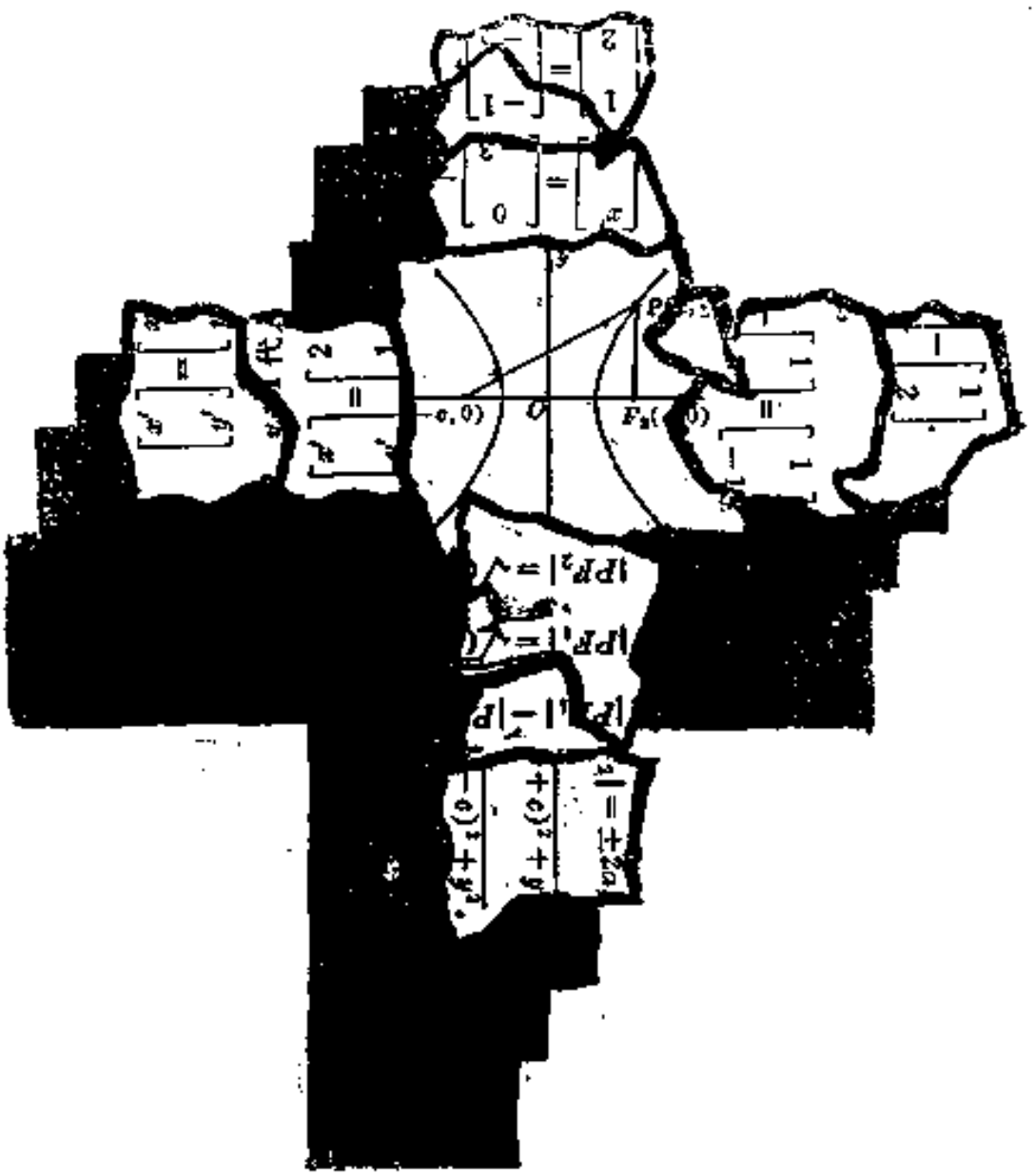
事实上，黑格尔在这里讲的自由，并不是道德伦理意义上的“意志自由”，而是指人的一种能力，一种基于目的的实践活动能力。但既然他使用“自由”一词，自由与必然又从来被当作一对相对应的范畴，他的想法就自然对于伦理观发生了很大的影响。

理性主义至今为止的历史表明，所谓自由与必然的统一，其结果就是肯定必然而在事实上否定自由。理性，被理性主义者们认为是征服世界的工具，是人走向自由的工具。但理性本身却只服从必然而排斥自由。理性必须服从逻辑，服从不变的、共同的法则，否则就会失去其“清楚明白”的特性，失去真理性。而且，理性并不对任何事情做判断，它与自由是格格不入的。

习惯于辩证思维的人，总认为对立的东西是统一的：本质与现象，形式与内容，可能与现实，多与一，内与外，原因与结果，肯定与否定，等等。自由与必然也不例外。然而，为什么不能用另一种方式思维呢？在自由与必然的统一造成了那么多无法解释的矛盾之后，为什么不能承认，它们是不能统一的呢？事实上，这正构成非理性主义与理性主义思维方式的根本区别之一。

这里首先应该提出的就是帕斯卡尔。在科学领域，他推崇几何学精神，他肯定在物理领域必然性的支配作用和理性的统治权。但在人生中，在精神的领域，自由才是最高法则。他指出，在这个领域，人的理性是无力的。在上帝是否存在，人的灵魂是否不死（即人是否有永生），什么是真正的善或恶等等对于人生至关重要的问题上，理性沉默不语，不能帮助人的意志作出判断。相反，在理性无力作出判断的地方，却正是情感大显身手的地方。人对于人生的爱，对于无限的崇拜等等，使人在终极关切的问题上作出自己的判断。

可以说，帕斯卡尔在笛卡尔理性主义刚刚诞生的时候，就深切意识到了理性主义自身隐含的危机：理性主义者们虽然虔诚地谈论着上帝，但理性本身与上帝却格格不入。理性虽然努力证明上帝存



理性主义者们虔诚地谈论着上帝，但理性本身与上帝却格格不入。

在，但只是证明了上帝是无法肯定存在的。理性主义把上帝视为普遍理性本身，然而道德却基于意志活动，而不是理性；道德追求善，而不是真。理性主义者们都肯定我思故我在，但我思故我在与理性事实上却是矛盾的：我思强调个体性，强调个人的意志自由，理性却强调总体性和必然性。理性主义的矛盾，在帕斯卡尔那里事实上已经揭示出来。

理性主义在统治欧洲思想界200年之后，自身的矛盾变得越来越清楚。在康德那里，实践理性（意志）与纯粹理性之间的区别就已经变得非常分明了。康德虽然仍想把理性作为道德原理的根据，但是他已肯定，纯粹理性要服从实践理性和道德的绝对命令，是没有理由的，来自上帝的，来自良心的。理性在道德领域中的支配不复存在了。

康德的理论批判，在物质文明的进展中变成了物质的批判。理性主义对于上帝的一切攻击，都只是以一种超人的力量取代另一种超人的力量。在工业的进步中，理性借科学之力终于取代了上帝。理性取代上帝，只是一种改朝换代式的取代；理性变成了上帝本身。但是，理性对上帝的攻击，又是致命的攻击，会同时拆去自己的王座。

理性主义和上帝的同时倒塌，使得人产生了一种缺少道德倚恃的失落感，这就是危机意识。人怎样在没有上帝和绝对存在物的情况下建立起基于自由而不是必然的道德自律，这就是非理性主义哲学的任务。

第二节　意　志　主　义

哲学的历史发展中，一直伴随着一种现象，就

是各种科学学科不断从中分离出去。各门科学的萌芽在哲学的母体内孕育，一旦成熟，就变成独立的科学。而哲学本身的内容，永远是尚未科学化、或者是无法科学化的。这并不是说哲学的内容变得越来越贫乏，也不是说哲学的内容都是充满任意性的。哲学发展的这样一种过程使哲学本身的问题变得更深入，虽然内容不如原先广泛，却因深入而更丰富了。哲学问题的突出使哲学变得“纯净”起来。

首先从哲学中分离出去的是数学和物理学，即一般而言的自然科学。而科学也正是在离开哲学母体之后，才可能按自己独有的方法获得飞速的发展。而所谓“社会科学”是18世纪才真正开始出现的。18世纪末，人们才开始对社会现象如同对自然现象那样进行分门别类的研究：经济学、政治学、军事学、社会学，等等相继诞生。

但是这个过程本身并不是那么泾渭分明。哲学到了近代，理性主义者如笛卡尔和莱布尼茨，都有一种建立包含一切知识与自身在内的大体系的倾向。这样一种倾向在黑格尔的辩证法体系中更明显地存在着。

但是随着社会科学的兴起，哲学“纯净化”的大趋势变得越来越强大，以至到了现代，已不再能

找到那种包罗万象的哲学了。

哲学不是科学，很生动地表现在它从未获得过世界的普遍公认上。科学的真理一旦确立，都是举世公认的。虽然科学也有发展，但只要新真理确立，旧真理就退位了。科学也有对同一现象的不同解释，但这种解释是有共同基础的。哲学却从它诞生的第一天起，就是派别林立，而且各执一词，互不相让的。哲学虽有历史发展，但过去的哲学却从未真正死去，而是一再被复活。哲学家们往往对同一问题的回答从形式、概念到具体看法都大相径庭。

当然，哲学的发展和对立，也有着大迹可寻的路线。哲学从诞生的第一天起，就有着更关心自然还是更关心人本身的分野。更确切地说，是更倾向于精密的科学方法，还是更注重个人的体验这种区别。

近代理性主义虽然一直标榜自己热衷于科学方法，尤其是几何学方法，但骨子里却是更重视个人体验的。这种看似武断的说法，事实上是有历史根据的。由理性主义转向非理性主义就是证明。

理性主义者们的确有将一切科学化的企图，其中包括形而上学本身。理性主义者企图使对人本身的研究科学化，因此，例如笛卡尔，认为身体是机

器，认为心灵的本质是理性，而把想象、意志、感情和感觉等无法以数学方式来把握的东西当作导致谬误的消极物排除出去。这个方向为一般理性主义者所共同遵守。

然而，既然理性主义的伦理学以获得内心平静、人格完善为目标，就无法放弃对情感、意志、欲望等的研究。而这些东西是人各不同的，这就决定了无法把它们作为科学对象来研究。而且这些东西是理性无法支配的，这就使人本身脱出了形而上学决定论的笼罩。正是由于在对人的考察中更注重这一些东西，才出现了所谓非理性主义哲学。

人们往往对“非理性主义”这个概念产生误解，有人甚至把它理解为不讲理，可以他口胡说。有人则振振有词地说：非理性主义哲学家们非难理性，而他们自己写出洋洋洒洒数十万字的巨著，从原则出发而推理出结论，而且写出它是为了让人理解，这不是承认理性了吗？可见其自相矛盾之极。这些人想以此来证明非理性主义哲学根本没有存在的理由。这种理解实在是对非理性主义一无所知。

非理性主义是理性主义之“非”，不经过理性主义的洗礼，非理性主义的出现是不可能的。在欧洲历史上，理性主义出现之前有过信仰主义、神秘主义乃至蒙昧主义，这些东西都“非”（即不是）

理性主义，但却不能称它们为非理性主义。非理性主义是现代一种哲学思潮的专名。

非理性主义不是说人可以不要理性，而只是指出，理性有它的局限性，不能把人的本质就看成理性。它只是要指出，人不仅仅有理性，也不完全受理性支配，人的许多判断和行为，尤其是对于人生来说最基本的那些判断和行为，往往正是依意志、情感、欲望等“非理性”的东西进行的。理性即推理，推理需要前提，而前提的选择当然不能再是依仗理性的。理性在根本的问题上总难免陷于二律背反；促使人作出最根本原则选择的，往往是情感、欲望等非理性的东西，或经验、习惯、习俗等成见。

非理性主义哲学的意义中从未包含否认人有理性的内容，也从不否认理论是要由理性来完成的。它只是指出，理性对人只是工具，而人本身才是目的。如果人一切皆服从理性，则人将成为工具。相反，人只有使用工具才能有自由。当然，人不服从工具就无法使用它，这才是非理性主义哲学的矛盾所在。理性——本质、意义、表象、总体与非理性的东西——存在、生存、情感、意志、个体性、欲望的关系，始终是非理性主义哲学的难题。

此外，从根本上说，非理性主义所关心的并不是“认识”的问题，而是作为总体的人本身；不是

对人的各种具体活动作出分门别类的研究，而是对人生意义、人的本质、人本身的状况、人的价值等根本问题的研究。显然，这其实正是宗教和近代理性主义都曾非常强烈地关心的问题。非理性主义象理性主义一样，是人生终极关切的一种理论表现。

非理性主义哲学多采取本体论的形式，这也是一种在康德的批判后建立起来的本体论。但与其说这种本体论所反对的是笛卡尔派的理性主义，还不如说它反对黑格尔的辩证法理性主义更合适。辩证法哲学强调客观性、必然性和总体性，而非理性主义哲学则强调主观性、自由意志和个体性。

非理性主义哲学有其自身发展的历史。从这种历史的发展中，我们看到对笛卡尔"我思故我在"的伦理意义的越来越深刻的发掘。事实上，我思故我在，从理论上正体现着强调主观性、自由意志和个体性。

叔本华是现代最早的非理性主义哲学家之一。

叔本华的哲学思考，是直接从康德的批判出发的。他希望找到越过现象而直接把握自在之物的道路。

叔本华认为，人通过认识，的确只能把握住"表象"即现象的世界。我们平常所说的自然界，

正是人为之立法的世界。这个世界服从着“充足理由律”。就是说，这个世界以必然性为最高法则。人想通过认识来达于自在之物是不可能的，因为一切认识都包含着对于事物因果关系的肯定。即使是直观，也已有理智的成分。因为任何直观都是判断，例如我们直观眼前某个物品，就已对它的存在和性质作出了判断，已对它与他物的关系作出了判断。

认识之所以达不到自在之物，是因为在认识中永远存在着主体的精神与对象的质料之间的对立。主体越是想认识对象，就越是会将认识对象现象化、表象化。而自在的本体应是集主体与对象于一身的。叔本华认为，当我们不再把眼睛盯在自然背后去找自在之物，而是象笛卡尔那样反而求诸自身时，反而会发现，自在之物就在面前：人的身体正是集主体与对象于一身的。身体正是自然界的直接立法者，是心灵主体为自然立法的依据。人正是通过经验活动而表象世界的。因此，身体不是理性主义者设想的一架机器，一个独立于心灵的物质团块，身体就是活动本身。作为活动，身体具有目的性和自由意志，而不是服从着充足理由律的。身体就是意志本身。但身体又是对象性的，它是主观精神的对象化、客观化、外化。纯粹的意识通过身体而与外物打成一片。因此，身体就是自在之物本身，

就是统一了主体与对象，而不再有现象把它与主体分隔开的自在的对象。由此可见，所谓自在之物，就是意志，身体正是意志的具体化，是意志的活动。

然而，既然身体仍然表现出个体性、对象性，就还不能说它是绝对的自在之物本身。它是活动，而活动的目的组成一个可能的世界，这也是一种表象的世界。但这种表象不同于感性直观的表象，而是一种理念（观念）表象。作为观念或概念，这个世界也服从着充足理由律，服从逻辑法则，因此，可以说它仍然是以必然性为最高法则的。

但是，这个世界是个尚未存在的世界。与其说它服从必然性，还不如说它服从可能性法则。它比自然表象的世界更明显地依赖人的立法：它依赖人的选择，人一旦选择了某个可能的世界，它就以充足理由原则为根据必然地存在着了。从这个世界的出现中，我们更容易发现自在之物正是选择着的意志本身。这里还不是指个别人的意志。世界并不是以某个人的意志为根据建立起来的，而是总体的意志本身。叔本华有时也把它称为生命冲动。

意志本身或生命冲动本身与个别的意志的区别，正在于总体的意志本身是没有目的的，是一种

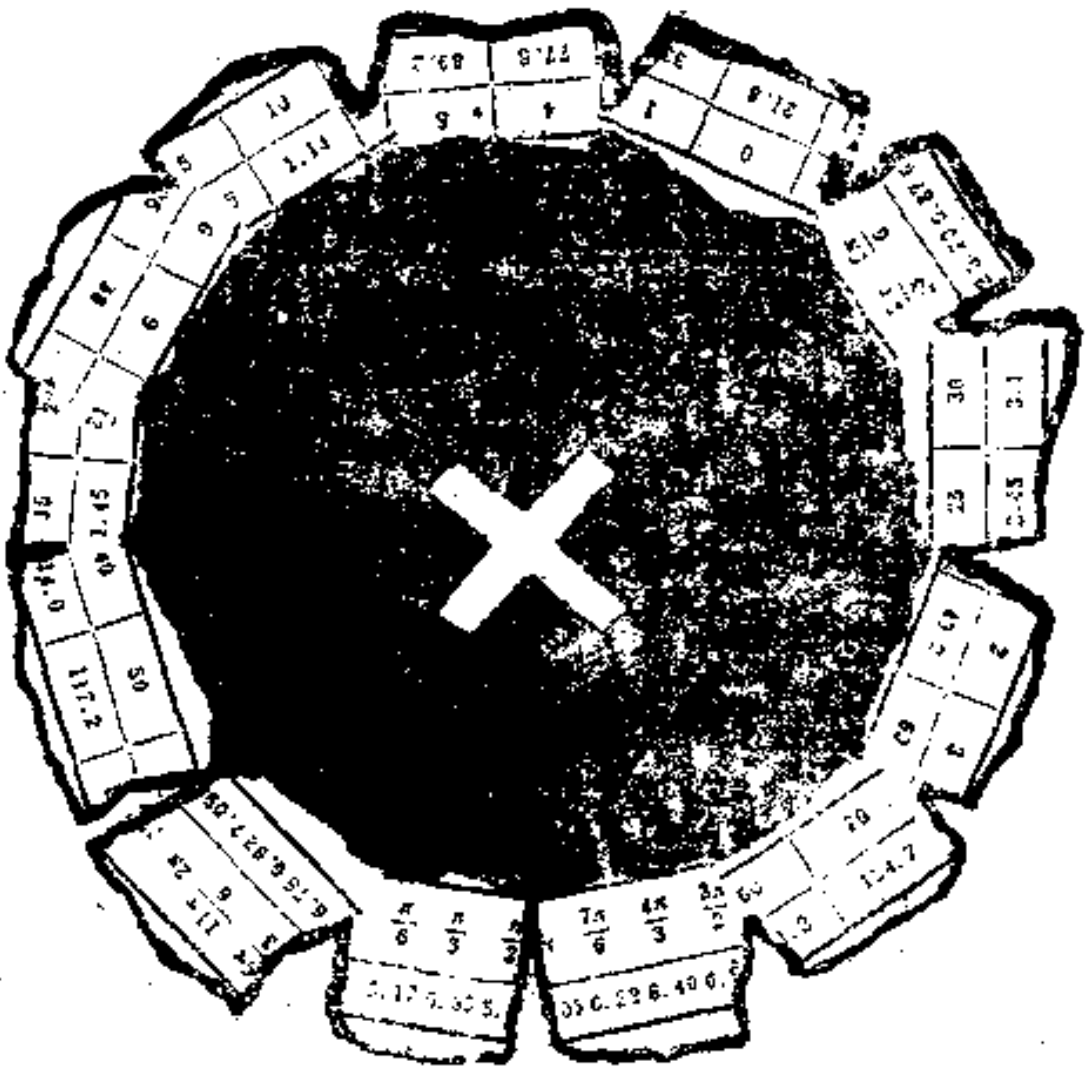
盲目的贪欲。个别的意志总有目的，因此总在某种程度上受到充足理由律的支配。这种盲目的欲望或意志正由于其盲目，是不服从任何必然性的，是绝对自由的。

这种无目的的欲望以人们的审美情感为最好的标本。审美创造是无欲的，而又正是对理念世界的实现。

欲望或意志本身，是一种缺乏，就是说，是一种虚无。叔本华的本体论，是一种以虚无为本的本体论。自在之物是一个巨大的无，以其空洞的肚腹吞噬着物质而创造出世界，一个以表象为特征的世界，可以为人所知的，服从着必然性的世界。而事实上，世界的根本归宿正是无。

叔本华的这样一种本体论，显然不是对于物理学所指出的大宇宙的描绘。他作此种描述的灵感，显然来自他对当时的人类社会和当时人的人生态度、精神面貌的体会，来自他对人生意义的思考。

叔本华生于1788年，那是一个资本主义在资产阶级革命的风暴中飞速发展的时代。把世界描绘成一个巨大而盲目的贪欲，个人的小欲望淹没在人类的盲目大欲望中，可以说是当时整个欧洲的资本机器活动的写照。在这样一个时代，到处是战乱、屠杀、抢掠、竞争、尔虞我诈、压迫和剥削：一切高



自在之物是一个巨大的元。

尚的东西都被打翻在地了，上帝被血腥和铜臭熏得离开了宝座，世界本身变成了炼狱甚至地狱。然而，事实上也很少有哪个时代象这个时代那样充满朝气和活力，人类表现出空前的自信，似乎这个世界没有人所不能办到的事。总之，这是一个充满人类精神危机的时代，但那危机还被一种表面的兴盛所掩盖。

叔本华是一位先知，他来得太早了。他深切地

感受到了这种人类的危机，并大胆地把他对人生、人类的绝望表达出来。他是个悲观主义者。由于对人生失去信心，他甚至鼓吹自杀。他到东方的寂静主义哲学中寻找出路。但他不为当时的人所理解。他与黑格尔在一所大学里讲课，讲授他们各自的哲学。他想与黑格尔唱对台戏，故意把讲课时间与黑格尔排在同时。但是他失败了。学生们涌入黑格尔的课堂，听他讲述人类光明的未来。叔本华愤而结束了他的教授生涯。

但到了他的晚年，叔本华渐渐开始为人所理解。他开始有了知音。在这些知音中，最著名也是最有影响的，是尼采。

事实上，正是尼采最先意识到理性主义与上帝的同时覆亡。

尼采在论及艺术创造时指出，在艺术中存在着两种精神，他称为“日神”精神和“酒神”精神。所谓日神精神就是指理性主义精神，而酒神精神则是指一种激情的精神，一种非理性主义的精神。“日神精神沉缅于外观的幻觉，反对追究本体，酒神精神却要破除外观的幻觉，与本体沟通融合。前者用美的面纱遮盖人生的悲剧面目，后者揭开面纱，直视人生悲剧。前者教人不放弃人生的快乐，后者教人不回避人生的痛苦。前者执着人生，后者

超脱人生。前者迷恋瞬时，后者向往永恒。与日神精神相比，酒神精神更具形而上学性质，且有浓郁的悲剧色彩。”① 尼采之所以对理性主义采取基本否定的态度，是因为他认为理性主义不能直面人生，而是以梦想代替现实，从而把现实理想化。这种看法正与康德以认识论方式所说理性会使存在现象化相应。尼采认为，正象叔本华所指出的，自在之物是在对主体自身的体验中发现的。他说：“叔本华向我们描述了一种巨大的惊骇，当人突然困惑地面临现象的某种认识模型，届时充足理由律在其任何一种形态里看来都碰到了例外，如果我们再补充上个体化原理崩溃之时从人的最内在基础即天性中升起的充满幸福的狂喜，我们就瞥见了酒神的本质，把它比拟为醉乃是最贴切的。”所谓醉，就是“主观逐渐化入浑然忘我之境。”② 人正是在这种浑然忘我的境界中超越了概念和理性，才得以从现象界的充足理由律的互相必然关系中解脱出来，忽然窥见了世界的本质。

是人为世界立法，而且人可以窥到世界的最深处，人似乎真正成为世界的主人了。然而，人却忽

① 周国平《尼采〈悲剧的诞生〉》，译序，三。

② 尼采《悲剧的诞生》前言，I。

然发现，人自身站立的地基崩塌了，人依靠的冰山融化了。人原来把上帝视为自己的归宿，那是个绝对确定可靠的东西。理性主义者们因为这上帝已经腐朽，而想以理性来取代它，作为人的可靠倚恃。人陶然于世界，以为可以从此无忧无虑了。然而，理性突然表明，它反过来是靠着人的，它不是绝对的东西。人并没有感到成为最高主人的欣慰，却发现了一种莫名的孤独无依，人觉得迷失在世界中无所适从。人的道德追求失去了基础，人失去了得救的希望，人面临着危机："上帝死了！上帝真的死了！是我们杀害了他！我们将何以自解？最残忍的凶手，曾经是这块土地上最神圣与可能的它如今已倒卧在我们的刀下，有谁能洗清我们身上的血迹？有什么水能洗清我们自身？我们应该举办什么样的祭典和庄严的庙会呢？难道这场面不会对我们显得太过于隆重了吗？难道我们不能使自身成为上帝，就算只是感觉仿佛值得一试？再也没有比这件事更为伟大的了——而因此之故，我们的后人将生活在一个前所未有的更高尚的历史之中！"① 在失去了上帝和一切绝对之物的危机面前，悲观失望是没有用的，人只有勇敢地肩负起世界和人生的重量。

事实上，杀死上帝就是杀死理性。尼采说："'没

① 尼采：《快乐的科学》，一二六。

有智者，上帝便无法存在。’路德言之有理。”①以理性主义为特征的近代人本主义思潮是第一个动手杀死上帝者。但理性主义又因其崇尚必然和绝对存在物而成为上帝存在的最后支柱。在理性主义哲学走入末路之后，上帝死了。

对于象我们中国人这样自古就不知上帝为何物，从不取信仰主义态度的人来说，很难体会“上帝死了”带来的那种尴尬情绪。在西方，纪元就是以耶稣基督的诞辰来记录的。两千年来，基督教文化成为欧洲文化的代名词。上帝的精神笼罩着科学、哲学、道德、政治等一切文化领域。尤其是在道德领域，上帝代表着绝对的善，是价值观念的根本基础。上帝死了，人忽然觉得自己上下左右倚恃的坚固的东西坍塌了，人失落在一个飘浮不定的世界里，不再有权威，不再有绝对的光明，不再有至善，犯罪也不再有报应，这将使人何以为人呢？

尼采为上帝死了而欢呼，因为这使得人可以取代上帝，成为自己的主宰；人成为价值的评价者，人规定什么是善和恶；从此不再有绝对，也不再有虚伪；人因此而能以酒神精神使自己陶醉，人因此可以真正变得高尚，并在现世中获得永生。

但是，以为尼采有如此乐观就错了。尼采虽然

① 尼采：《快乐的科学》，一二五。

宣布上帝死了，骨子里却似乎从来没有相信它已死去，因为他一生从未停止过与上帝的搏斗。基督教文化的背景，200年的理性主义传统，不是那么容易消除的。上帝的精神仍然渗透在各个文化领域。他自己也说："我来得太早了"，"我来的不是时候，这件惊人的大事尚未传到人们的耳朵里。雷电需要时间，星光需要时间，大事也需要时间，即使在人们耳闻目睹之后亦然，而这件大事比星辰距离人们还要更为遥远——虽然他们已经目睹！"①

我们很难体会，在一个几乎人人都虔信上帝的世界里，宣布上帝已死需要有多么大的勇气！他将被视为疯子，备受人们的指责和白眼；人们会象躲避瘟疫一样躲避他，使他孤立。他几乎不为任何人所理解，无论是公开反对他的人还是表示支持他的人。尼采终于真的疯了。也许那是因为无论对多么坚强的神经来说，与上帝的战斗总是太艰苦的。

我们也很难体会，宣布上帝已被杀死时，对一个以基督教文化为自己所受一切教育的基础的人来说，是一件多么沉痛的事。他似乎有一种犯罪感，好象上帝虽死，而他规定给人的原罪却仍然留在人的身上。宣布上帝死去，就是宣布自己对自己负责，人生的重担不再有任何别的人或神来分担，他

① 尼采：《快乐的科学》，一二六。

无异于宣布自己背上自己的人生十字架。最令人痛苦的，还是他虽然宣布上帝已经死了，却在心底里对此有所怀疑。他真的伟大到足以肯定全能的主宰已经死去，已经真的死去了吗？“伟人所受的痛苦和其崇拜者所想象的迥然不同。在某种濒于罪恶的时刻，他们为了和卑鄙与褊狭的人格挣扎而受的痛苦则更加厉害，简言之，这痛苦乃是来自他们对自身人格的伟大有所怀疑，并非来自因职责的需要而所作的牺牲或殉难。”①

尼采是对20世纪影响最大的19世纪哲学家之一。他说出了19世纪和20世纪交替时西方人那种迷惘、焦虑，孤独无依的失落感和失意情绪。但尼采虽不是乐观主义者，却又并不是叔本华式的厌世主义者。他呼唤着“超人”，即新人的出现。超人并不是指高踞于众人之上的超凡之人或伟大的君主、伟大的独裁者或暴君，而是指一种自信、自重、自由、自主、自爱的人，不依赖上帝，自己担当起自己命运的人。

尼采哲学指出了非理性主义哲学的根本方向，那就是充分肯定人的意志自由。上帝的死是人的彻底解放。这使人成为价值的评判者，使人成为真正自己决定自己的价值和自己人生的意义，并自己对自

① 尼采：《快乐的科学》，二五一。

上帝的死是人的彻底解放。

己负责的人。

叔本华和尼采的哲学的主要区别，也许就在于叔本华强调的是总体，而尼采则强调个体。他们的方向预示以后非理性主义哲学的方向：生命哲学和存在主义。我们以柏格森和萨特两人的哲学为例，大体谈一谈这两种分别在第一次世界大战和第二次世界大战前后流行过的哲学，以便看看非理性主义哲学的实质以及它们同笛卡尔理性主义的关系。

第三节 生 命 哲 学

生命哲学是19世纪末20世纪初在西方颇为流行的一种哲学思潮。我们这里只讲一讲法国哲学家柏格森的生命哲学，由此看看笛卡尔理性主义的精神在这种思潮中的地位。

当笛卡尔提出我思故我在时，从对于世界的认识的思维方式来说，是使时间“内化”或精神化，他因此而把自然界看成纯粹的空间（广延），而认为心灵是一种不占任何空间的、不断流动的东西，即时间。同时，他的这个原则使得哲学开始走向研究人本身、人的内在本质的道路。康德继续着笛卡尔的路，当他把时间和空间都看成人的先天直观形式的时候，时间和空间变成单纯主观的认识参考

系，时间和空间都内化了。康德的问题在于如何处理自在之物。如果坚持时间和空间都是主观的，自在之物事实上只是一种理智的多余假设，这一点许多哲学家都指出过。那么，唯我论（这可以说是一切主观唯心主义都会遇到的鬼影）的结论似乎是不可避免的。如果知识都是在直观中获得内容的，则在意识向外的活动中，对于所谓自在之物就不会一无所知。

柏格森对康德的批判由此开始。他希望以重新解释过的“直观”（或译直觉）来把握住自在之物本身。他认为康德之所以认为自在之物不可知，是因为康德的直观事实上仍然是一种主体与对象对峙着的“认识”，而不是真正的直观。认识只是在对象之外围着对象转，而直观是直接的，主体与对象直接合一的，好象主体意识注入对象中去那样。他认为，康德的直观在方向上说是错了。向外的意识活动总只是认识，那种主体与对象合一的直观事实上只能发生在意识之内。

因此，柏格森回到笛卡尔，他希望从对意识自身的直观或直觉中把握住自在之物本身。他认为，意识真正能直觉到的，只是意识本身。但是这个意识本身不是象笛卡尔和康德设想的那样与物质存在，或者确切地说，与意识外的存在处于互相隔绝

的二元对立状态。人既然可以用符号把这种意识表达出来，说明这意识是可以外化的。因此，真正说来，意识到的意识本身，并不是一种纯粹个别的主观性，而是一种主客不分的本体：自我意识中主体与对象的混然一体境界。柏格森认为，人可以在这种内在的直觉中达到对于本体的直接把握。

柏格森的哲学思考，就从对意识的直接体验开始。他首先注意的不是认识，而是一般不属于理性的诸意识范畴，犹其是情感：快乐、疼痛、痛苦、同情、怜悯乃至美感等。他认为，任何情感，作为意识状态，都有强度。例如一根针刺手指，人会产生疼痛。轻刺时与深深刺入时的感觉强度是不同的。他认为，这种强度不是一种量的差异，而是质的不同。例如，针刺手指不断加深时，疼痛区域由指尖逐渐扩至手指，再至整个手，乃至整条胳膊。这不是疼痛量的增加，而是不断加上了非针刺区域的不同的疼痛，是不同质的疼痛的累积。一切心理强度都是如此。例如，同情不是怜悯量的增强，而可以说是不同质的另一种情感；虽然同情中包含着怜悯，正是这种包含使人可以说同情是比怜悯有更强的心理强度的。等等。

柏格森认为，心理状态的不断变化，不是同一个心理状态的产生、加强、减弱到消失的同一物的

连续过程，也不是一个心理状态取代另一个心理状态的一个杂多堆积，而是一个一中之多、多中之一的统一的杂多。其最典型的样板是“记忆”。当我回忆起旧时的某件事时，例如我在火边回忆起过去被烫伤，回忆本身是现在的一种心理状态，而旧时的心理状态被包容到现在的状态中。回忆并不是旧时情景的简单再现，而是旧时的心理状态在新情景中的再现和迭加。柏格森把这样一种多中之一和一中之多的状况称为“绵延”或“真正的时间”。

柏格森用绵延一词是想与平常所使用的时间一词相区别。他认为物理学中所讲的时间，是一系列位置的接续式“并排列置”，就象行星在行进中放弃一个又一个位置，或者说占据一个又一个位置，人们就把这位置的序列称为时间。柏格森认为这是被空间化了的时间，不是真正的时间。他认为，空间中并无真正的运动，因此，也没有真正的时间。行星运动时放弃一个位置时，那位置已与它毫无关系了，行星永远是在自己所在的那个位置上。事实上，我们所说的行星的运动，是需要一个意识的见证者的。我们在意识中通过回忆把行星过去的位置与现在的位置放在一起比较，才感觉到行星的运动。时间从根本上说只在意识中。物理学中直线式地想象时间，用时、分、秒等刻度来表示时间，把

过去、现在和将来同等看待，这种可以用空间直线来表示的时间只能是空间。

真正的时间即绵延，是意识的存在方式。这是一种裹挟着过去、向着将来的冲突。质言之，真正的时间是一种连续质变的过程。就是说，是一种连续的综合创造过程。

时间的一去不复返是由于时间不可描述、不可重复。因为时间是无数环节的迭加；如果去掉其中任何一个环节，就会破坏时间的连续性，而这样描述出来的就不是连续的那段时间了。如果要描述时间，就要在记忆中把那段时间的环节一个不漏地全部描述出来。但这是不可能的。因为记忆已是在过去那段心理状态中加上了新的心理状态，已不是原来那段时间了。

时间是一种不可重复的过程的直接结论就是否定了一切决定论和古典自由论的可能性。一切决定论都是把时间看成一个可以重复的过程。决定论认为将来的事情是过去的事情的再现或重复，因此，知道了过去发生的事，将来的事就会知道；过去与将来有一种必然的关系。而目的论不过是翻转过来的决定论，认为过去的事情由将来的目的所规定，是将来的时间过程在过去的浮现。这些看法都是将时间空间化了。如果承认时间是不可重复的，则决

定论和目的论就都失去了根据。自由论者同样如此。自由论者认为，人在面临将来时对可能性可以有所选择。但如果人可以选择将要发生的事，就相当于说可以预先产生未发生的事，或者说将发生的事是对已在意识中发生过的事的重复。按柏格森的看法，这显然是不可能的。

柏格森认为，决定论和自由论虽然互相攻击，但它们互相是驳不倒的。因为它们本质上是基于同一前提的。例如，一个人在时间点0上，面临着x和y两种可能。决定论者说，x成为了现实，是因为各种因素决定，只有x才是真正可能的。自由论者则说，当处于0点时，x和y是同样可能发生的。柏格森认为，决定论者事实上是说："已经发生的事已经发生了"，而自由论者事实上是说："未发生的事尚未发生"。这是两个同义反复的陈述，从理论上说当然互相驳不倒。但它们同样把时间空间化了。

真正的时间永远在现在。时间的前进是盲目的。现在并不是某一个瞬间，而是包含着过去和将来在自身内的冲动。对于这样一种时间本身，不可能作概念的描述，而只可能在意识的直觉中把握。当一个人深深地沉浸在内心之中，排除了一切计算和对利益关系的关切，打破了一切过去、现在和将

来的秩序，混然一体地知觉到了主体和对象的全部，在这种出神中，人就把握到了真正的时间，或生命冲动本身。

柏格森认为，凡可以用概念来描述的自我，都只是表层自我。概念反映成语言，使人与人之间形成一种社会交往，概念服从必然性的逻辑。因此，表层自我处于空间式的互相关系中。它虽在意识中，却不是真正的时间，它是意识的“为他”方面。而真正体现着生命冲动的深层自我是不能用概念描述的、没有秩序的、任意的运动或冲动，深层自我或生命冲动本身才是真正自由的。它的前进不依任何理由或理性，它的选择就是行动本身。

这种生命冲动本身，并不是指个人那种无理性的盲目自由意志，而是世界的本体。人在直觉中虽然只是深入到个人自己的内心，但在那种出神中感到的，却正是冲动着的世界生命，或世界意志本身。

柏格森认为，世界就是以这种生命冲动为本质的。生命本身象一个炮弹，它爆炸时变成无数碎片，这些碎片又都是些炮弹，它们再爆炸，如此以至无穷。生命的爆发，也象炮弹一样有两种力的作用，一种是主动的力，如爆炸物炸药的力，另一种是阻力或惰性的力，如弹壳的阻力。生命的喷发遇到物质的阻力，生命在物质之中冲突，一方面，冲

力在物质的阻力面前慢慢停滞下来，另一方面，它把生命赋予物质。生命运动所受到的阻力在各处不同。在有的地方，阻力非常大，生命的运动基本停止下来，这就是固态的无机物。而在有的地方，生命的运动几乎未遇到什么阻力，那就是人的意识。尤其是天才人物的意识中，生命几乎没有遇到任何阻力，天才能真正直觉到生命冲动本身。就这样，世界呈现出由无机物到有机物、由植物到动物、到人的空间序列分布。这正是生命冲动受阻不同而留下的空间轨迹。

就这样世界呈现出由无机物到有机物、由植物到动物、到人的空间序列分布。

柏格森把生命冲动受阻的这种过程称为创造的进化。这种创造的进化与进化论的进化不同。进化论是说高级物种由低级物种进化而来，创造的进化却是一种二元论，高级物种与低级物种的区别在于惰性物质中分有的生命冲

动的成分多寡有别。

当然，这种二元论与笛卡尔那种时空完全隔绝的二元论有些差别。物质对于生命冲动来说虽然是惰性的，但并不是可有可无的，正象炸药如果不遇到弹壳等的阻力，也就显不出威力一样。可以说，生命正因为遇到惰性的阻力才奋发出神威的。而且，生命的力量最终会制服物质的惰性。例如，无机物是生命受阻最大的地方。但生命可以通过微生物的生物化学作用把无机物变成有机物可以吸收并进入生命体的生存过程。动物吃掉植物，使之表现出更强的生命。而最典型的是人，人可以把无机物制成工具，工具是一种带着意识目的性的存在，这就使无机物直接进入了生命过程。

柏格森的生命哲学与叔本华的意志主义有一种非常相似的地方，生命冲动与意志，在柏格森和叔本华那里的意义是基本相同的。在他们那里，这两个概念有时都是通用的。但是，生命哲学与意志主义的不同并不是用词上的，而是根本看法上的。叔本华的世界观是悲观主义的，虚无主义的，他的意志表示的是虚无。而柏格森的生命冲动本身是肯定的，是存在。

把时间看成否定，是一般哲学家都同意的看法。叔本华的虚无主义正在于他把意志这样一种精

神的存在，这种盲目的冲动，这种真正的时间看成一种自身为非存在的存在。黑格尔也把时间看成一种不断自身否定的过程。而柏格森则不同。在他看来，现在并不是对过去的否定，因为现在包含着过去，过去仍活在现在之中。若说现在否定了过去，就是把现在和过去看成并排列置的空间存在了。将来也不是对现在的否定，将来是现在创造的，现在将生活在将来。在柏格森看来，时间不是自身否定的过程，而是一种连续综合创造进化的过程，正是一种自身肯定。相反，物质才是一种在否定中才有意义的存在。时间只是对空间的否定，如果没有生命，世界就是没有意义的。正是在这个意义上，柏格森把生命冲动看成自在之物本身。

柏格森公开的时间和空间二元论，使他与笛卡尔哲学有一种极大的相通处。可以说，柏格森是一种本体论化了的笛卡尔主义。因为说到底，笛卡尔哲学虽有本体论的形式，骨子里却是认识论。笛卡尔的我思故我在，从本体论的意义上说，是指出，一、大全本体是以我为核心建立起来的，二、本体是在对自我的反思中发现的。笛卡尔在宣布我没有外物也存在时，事实上已把我思视为世界的本体。但是，笛卡尔这样设立的自己存在的我思故我在无法解释最普遍的经验事实，即人对外物的感觉。因

此，二元论对于笛卡尔哲学是必不可少的设定。柏格森哲学也是如此。生命冲动的绝对时间化、意识化使得必须设立时间外的空间存在来满足最常识化的经验存在。柏格森与笛卡尔的不同在于，笛卡尔的我思是一种反思式的自我意识，是一种理性，是一种认识；而柏格森虽然从自我意识出发去把握本体，他的自我意识却是非反思、非理性的直觉，带着神秘主义的色彩。明白的理性主义使笛卡尔哲学中身心和心物处于绝然对立的状态，而柏格森的非理性直觉却使心和物的界限变得模糊。不仅如此，这种方法使得一切对立的范畴：一和多，个别和普遍，原因和结果，必然和偶然等都变得界限不分明起来。笛卡尔的理性主义由于使一切对立变得分明而只得用上帝这样一种外在力量来建立起世界的统一性。而柏格森却以直觉、尤其是天才人物的直觉，以时间自身为原则来统一二元。可以粗略地说，笛卡尔处于上帝统治一切的时代，他尽力想使上帝人化；上帝是理性的化身使上帝本身变得可以为人所把握。而柏格森则处于上帝正濒死的时代，他的目的正是造神，他想使人神化。人本身变得不可理解。在笛卡尔那里由理性的必然支配的历史，在柏格森那里变成纯由偶然性构成的。这两种表面看来相去最远的看法事实上差别却不大，前者会导

致决定论，后者却也只是宿命论。

生命哲学和意志主义同是现代人危机意识的产物。意志主义是对于人类危机的揭示，生命哲学则是对于挽救危机者的呼唤。生命哲学表现出一种对于强有力者的召唤。在对人的力量的赞颂的外表下，掩盖着人对命运力量无能为力的意识。在盲目冲动创造出的世界面前，人的力量何在呢？

生命哲学于第一次世界大战前后曾在世界上大为风行。在大战中，人的无理性性、人的盲目真是发挥得淋漓尽致，看来支配着人类世界的的确不是理性。但把自己的命运交给盲目的生命冲动对人并非福气。

在第二次世界大战前后，生命哲学为存在主义所取代。

第四节　存在主义哲学

存在主义哲学是非理性主义哲学发展至今的最后的、也许不妨说是最高的形态。它最典型地强调着主观性、自由意志和个体性。

存在主义者们往往不同意“存在主义”这个名称。他们承认他们研究存在，而且他们强调，只有人的存在可以当得起存在这个名称。因此，他们对存

在的哲学思考就是对人生意义、对价值问题的思考。在这个意义上，他们认为，从古希腊开始，在苏格拉底乃至巴门尼德那里，他们的思想已露端倪。而对存在主义思潮进行研究的人一般把丹麦神学家基尔凯郭尔看作这种思潮的鼻祖。

基尔凯郭尔与黑格尔是同时代人。在黑格尔颂扬着绝对精神、绝对理性的必然进展的时候，基尔凯郭尔已深切感受到那种决定论式的总体性对于人的自由和人的存在的那种难以忍受的窒息。按黑格尔的辩证法，绝对精神由纯粹的逻辑外化为自然，自然由低级物质发展到高级物质，终于在人那里又回到精神。人的历史发展终于达到德国哲学，回到了绝对精神本身。在这种宏大的进展中，一切具体事物、尤其是人本身，都只是绝对精神的承载者。绝对理性有时明白展现在人的面前，有时在背后施着狡计，人无法逃离它的控制，人对它的反抗也终是徒劳。对于总体的绝对理性来说，个别人的兴废不影响它的进程，所谓“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”。基尔凯郭尔无法忍受对于个体存在的这种轻视。他说，我宁愿做个体的一瞬间，也不愿作一个体系的一章或一节。他认为，每个人在上帝面前有自己的焦虑和苦恼，这种痛苦的感情人人不同，不是任何理性或理由可以使之消解的。作为19

世纪的思想家，基尔凯郭尔与黑格尔一样强调时间性和过程。基尔凯郭尔强调生成，他认为人不是基督徒。人变成基督徒，不是说人原来不是基督徒，后来成为了基督徒，而是说人总在变成基督徒的过程之中，人的存在永远处于这种未完成状态。人是否最终能达于上帝，既不可知，也不重要。无限与有限之间的距离是无限的，人的有限性使得人在上帝面前永远有一种犯罪感。人面前永远是一个无限的未知领域，人生是一种冒险。

基尔凯郭尔对人生的思考中，包含着日后存在主义者们的哲学思考中的几乎一切基本原则。但基尔凯郭尔不是存在主义唯一的先驱。从精神实质来说，存在主义者们与尼采的精神是完全相通的。而作为一种哲学，它的方式中渗透着现象学方法。有不少研究者甚至认为存在主义是现象学运动的一个分支。

存在主义哲学分成有神论的存在主义和无神论的存在主义两支。前者的主要代表人物有雅斯陌斯和马塞尔等。雅斯陌斯把基尔凯郭尔的思考世俗化，变成一种有神论的哲学。而德国哲学家海德格尔则使这种人生思考变成无神论的哲学，一种以人为本的本体论。

第二次世界大战前后，存在主义在西方世界大

范围地流行起来。在这种潮流中，影响最为广泛的存在主义者是法国哲学家和文学家萨特。

萨特的哲学中，随处可见胡塞尔、黑格尔和海德格尔哲学的影响。我们可以把萨特的哲学当作标本，认识一下存在主义哲学的精神实质，以及它与笛卡尔理性主义的关系。

萨特哲学思考的出发点是现象。但是，他不同意象康德那样把现象看成自在之物的“为他”方面。象一般非理性主义一样，他认为，在理性认识的主体与对象的对峙中，二元论的结论是不可避免的。在这种二元论的背景之下，现象成为阻隔自在的存在与自为的意识之间的屏障，想通过这种现象找到背后的自在之物是徒劳的。

在萨特看来，笛卡尔的二元论，贝克莱的“存在就是被感知”，胡塞尔将存在存而不论，从不同的方面说出与康德同样的意思。他认为，现象既不掩盖、也不揭示出存在。现象就是存在本身。除现象之外，什么也没有。理性主义在现象问题上总要陷入二元论，是因为他们太倚重“认识”。认识是一种反思，反思是对意识的意识，就是说，反思中存在着对象意识和自我意识的对立。由于自我意识总要提出意识与对象是否一致的问题，则无论他判定二者一致还是不一致，主体与对象的二元对立都是肯定

下来了的。因此，萨特认为，不应该把自我意识与反思理解为同一个东西。一切意识都是自我意识，但不一定是认识式的反思。例如人在快乐、痛苦等情感中，都有一种自我意识，但不一定有反思，这是一种“反思前的我思”。

萨特接受胡塞尔的看法，认为一切意识都是对某物的意识，这意思是说，一方面，意识作为一种自身空洞的意向性本身只是“虚无”，意识的内容是在意识之外的“某物”中获得的。另一方面，单纯的某物自身是无意义的，某物在意向性的作用下成为有意义的某物，即成为现象。但萨特不同意胡塞尔认定意识的对象都只在意识之内的看法。他要把存在从胡塞尔的括弧中解放出来。萨特认为，应该承认巴门尼德的看法：存在存在，虚无不存在，因此，意识本身作为空洞的意向性是“不存在”的。意识“借”某物而成为存在，意识的存在是“在外面”的。质言之，意识的存在在现象中，而某物则只是没有意义的“存在”本身。现象是只存在而无意义的“自在”与自身不存在，却因不存在而能给出意义的“自为”（即意识）的结合物。

这种自在的存在并不是现象背后支撑着现象的存在物，它只是现象得以成立、现象可能显现的条件。因此，离开现象去谈论自在没有意义。萨特只

在对现象进行抽象分析时才单独提出自在的存在，而对于这种存在，除了说“存在存在。存在是自在的。存在是其所是。”①之外，说不出任何有意义的东西。自在的存在是“规定”的无，即自身不包含任何否定的存在。

同样，对于抽象的虚无，由于其不存在，也是无法描述的。作为意识，它是对某物的意识，一切虚无都是存在的虚无，一切否定都是对肯定的否定。萨特认为，只能由具体的、现象界中的否定成分出发去认识虚无为何物。而什么是找到虚无或存在本原的阿尼阿丝线呢？那就是我们的形而上学“问题”本身。我们在问存在是什么，虚无是什么。而问题本身正包含着虚无或否定。问题意味着回答可以是否定的，问题意味着对事情有所不知，问题意味着有真理，而真理的回答总是，事情是这样而不是那样。

问题并不仅仅是用概念、语言表达出来的句子，问题是一种基本的人的态度，是人在世界中的行为。萨特希望从在世的人出发去建立起他的本体论。

萨特认为，人的活动，归根结底都是一种问题，一种否定。因此，应该把斯宾诺莎和黑格尔的

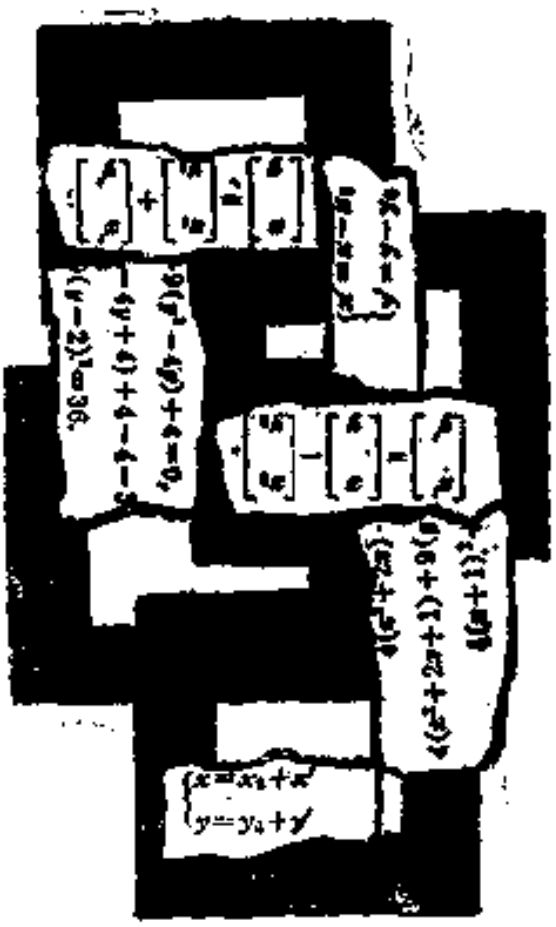
① 《存在与虚无》，导言，六。

“一切规定都是否定”的公式反过来，说“一切否定都是规定”。正是在人的行动中，否定被带给存在，一方面使人这个以虚无为本的东西成为存在，另一方面使自在的存在有了意义。

萨特认为，把虚无带给存在者自己必须是虚无。为什么呢？因为如果自身就不包含否定，那它就会是自在的存在本身，自身没有意义。而萨特又认为，一切虚无都是存在的虚无，因此，这种虚无其实只是虚无化。虚无本身只是一种自身否定的结构。

萨特把意识或自我意识看成一种“面呈自我”的结构，也就是说自为——自己面对自己在场。一个自我分裂为二，我与我之间有距离，有裂缝，这就正是一种虚无。意识中的双重自我不是静态地对峙着，而永远在活动，作为主体的自我总在力图抓住作为对象的自我，使自我达到同一。如果自我中不再有双峰对峙的局面，自我就是自我本身，则意识可以用“是其所是”，来表达，则意识自身将会成为“存在”，而不再是“虚无”。但自我中永远存在着这种分裂，主体自我不可能抓住对象自我，这种自我不是自我的局面，即意识自身是虚无的局面是不可能改变的。意识永远处在力图自我归一的活动中，这就是意向性。

意识的意向性是指向自身之外的。就是说，不能把意识或自我看成其中真有作为对象的我和作为主体的我。事实上，自我中若真有“对象”，他也将成为存在。所谓作为对象的自我仍然是自我意识，仍然是意识。当意识真的抓住对象了时，它会发现它“在外面”。意识一旦抓住对象，它就不再是虚无，而成为了存在，这存在在世界中，表现为一棵树、一条路、阳光、尘土，等等。这样一种过程，萨特称为意识的“超越”。意识向着外面的超越，使意识终于在世界中存在了。



意识的意向性是指向自身之外的。

意识的超越还有另一个方向，就是在自我面对自我的结构中那个作为主体的自我也不是纯粹的主体，他还要再把自己当作对象，进行一种自我合一的努力。每当这个自我把自己当作对象固定下来，他自己就事实上脱离了自身，处于一种新的面呈自我状态。这样一种超越，一种超出自身的运动，是

向着虚无的超越，或不如说，是向着将来的超越。

这样两种超越，造成了意识存在的两种方式，或者说两个方面——两维。一维是世界，在外面的空间存在，另一维是时间性。

所谓意识的时间性一维，就是指意识向着将来，向着“可能”的超越。每当意识计划着实现某个它所选择的目的时，它就是在选择一个可能的自我。作为可能，它当然还不存在，就是说，我还不是它。但作为我的将来，我正在变成它。反过来说，我的每一步变成我还不是的我，都使得我不再是我曾是的我。因此，时间性的存在，非常典型地表现了意识是虚无的特征，时间是以双重否定命题来表述的：意识“不是其所是和是其所不是”。这正是说意识不断的不再是过去和是将来的过程。

所谓意识向外的超越，正是造成现象的认识过程。自我或意识自身是虚无，当自我进入自在的存在时，就把否定带给了自身无任何否定因素的自在，使事物出现了规定。事物的规定使某物成为某物，物有了自身的质。否定使同样的事物之间可作外在的分割，物有了量。当人把时间性引入世界时，使事物有了“潜在性”。例如，由于人的观察，现在可以说花蕾是潜在的花朵了。人把目的性引入事物而使事物变成工具。总之，是意识把世界

组织为世界的。

在这两维中，意识都表现为无限的：无限的时间之流和无限的空间世界。但是人并不是无限的。这仍要从时间性说起。

时间并不是意识之外什么自存的东西，而就是意识的存在本身，是意识向着可能与目的的追求过程。意识自身是虚无，与意识“是将来”同一意义。在时间之流中，过去是被否定的一方，将来是否定的一方，人是在向着将来时否定过去的，或不如说，意识是在将来否定着过去的。萨特认为，人是生活在将来的。时间之流是由将来流向过去的。因为过去的意义在将来，是“目的”使得过去和现在的活动有了意义。过去是自在的存在，自身是不变不动的，其意义是由现在和将来给出的。过去是人的本质。存在主义者们有名的“存在先于本质”的基本意义，正在于指出人生活在可能中，人在对可能的选择中存在，而创造出自己的过去。萨特与黑格尔一样都认为本质即过去的存在。通俗地说，人的过去使人们可以说他是什么人。

那么，平时人们为什么总认为时间是由过去流向将来的呢？那是因为“反思”。自我在反思自身，即把自身当作对象加以描述时，把自身对象化，即把自身看成“存在”。人所看到的自身是自

己的过去，从出生开始对自身的描述产生了对象性的时间，即由过去流向将来的时间。

将来是虚无，不存在。过去是自在的存在，自身无意义。人的存在本身是现在，现在用“不是其所是和是其所不是”来描述，正是虚无化本身。而现在正表明人在世界中的在场，表明人作为意识自身是虚无而在空间世界中存在。人给世界意义而构成“我的世界”。

但是，我在这无边无际的世界中的反思使我有了边界。在世界中存在说明我“在外面”，而我从外面看我自身时，这种“注视”使我成为可以从外面固定的对象。事实上，这个在外面注视着我的“自我”是“他人”。他人的注视使我成为有边界的存在。更确切地说，我意识到的他人的注视使我成为“为他”的存在，即我是身体，我的边界在我周身的皮肤。

这样，萨特指出了人的存在的三维：时间、空间和身体。这三维各自从自己的方面表明整个人的存在，而不是各占三分之一。意识（时间）就是身体，身体是意识的。并没有统一于身体的意识，也没有自己独立的意识本身在指挥着身体。身体只是世界上无数可为我使用的工具之一，工具不过是我的身体的延伸，世界的意义已使它意识化，人化。

总之，这三维是一体的。

身体是人的为他存在，人与人之间的关系通过身体来进行。一切工具的关系归根结底都是人的关系。萨特认为，由于工具关系非常复杂，从工具出发研究人与人之间的关系是不合适的。既然人与人之间的关系是身体间的关系，最简单的莫过于从性关系来看一看人与人之间关系的类型。

人与人之间的关系，依性关系看可分成两类，一类是爱情，一类是性欲或欲望。

爱的最高要求是被爱。这就是说，为了达到与他人的“共在”，我甘愿放弃自己的自我而统一于他人的自我之中。但此时我的自我成为共在的障碍：我不知道他人是否爱我，似乎只是在受虐中我才能确知对方把我作为“对象”、作为“物件”占有了。但此时显然已不是爱，而是冲突。

欲望是占有对方。就是说，我希望以消除他人的自我的方式与他人结为“共在”。但此时他人的自我是共在的障碍，我总是发现我未能真正占有对方，似乎只有在虐待中我才感到对方作为物件被我占有了。但此时已没有共在，而只有冲突。

人与人之间的关系是冲突。因此，对人来说，他人是地狱。

然而，共在并非绝对不可能。“第三者”的介

人可以使冲突着的各方成为共在。例如，工人们为了工作机会以及各种利益，互相之间存在着竞争。使他们团结起来的不是共同的生活地位，因为各人的苦难都不相同，而且共同的地位正是竞争的先决条件。使工人们结为阶级（共在）的，是资本家这第三者的注视。工人们发现资本家是把他们看成“他们”的，而使他们意识到自己是“我们”。我们即共在。但这种共在是一种对象性的共在，而不是主体的共在，他们都是资本家注视的“对象”。

主体性的共在只在攻占巴士底狱等极少数情况下才短暂地出现。共在作为集体、政党等存在时，是以其中成员放弃自己的自我为前提的，此时人人均成为领袖的工具。因此，共在中自我意识的觉醒必然意味着共在的解体。

正是因为人与人之间的关系是冲突，才使人成为个体的独立的存在。

事实上，萨特所说的所谓“人的实在”存在的三维，正是古典哲学中意识、物质和身体三维。所不同的是，他不再把它们看成三界或三元，而看成三维，即一物的三面；而作为本体存在的只是“人的实在”。人的实在从外面看，就是现象或世界；从自身看，就是意向性，即虚无；而处于人的实在的核心地位的，就是身体。总的来说，人的实在就是

介入世界的具体活动。在人的实在中，起主导作用的是意识。使萨特能把三维存在视为一体的，是他并不把意识看成认识，而是反思前的我思，具体地说，是情感。情感作为反思前的我思，是在外面的，而作为意识，它表明“自我”。

萨特认为，在众多情感中，有三种情感能表明人的存在的三维。这三种情感即焦虑、恶心和羞耻。

首先是焦虑。焦虑表明人的虚无，也即人的自由。

事实上，萨特本体论的目的，就是要证明人的自由。而什么是自由呢？自由就是自己决定而不被决定。自由就在于能否定外来的决定。人是自由的根本原因，在于人是一种“不是其所是和是其所不是”的虚无化过程。萨特认为，焦虑感明白地揭示出人在未反思的情况下意识到了自己的自由，即自身的虚无化。例如，一个下决心不再赌了的赌徒，重又站在赌桌前，想赌又不想赌时委决不下的情绪即是一种焦虑。他为什么焦虑呢？如果他的决心仍然是有效力的，即他仍然是过去的他，则他不会焦虑。他焦虑说明他已意识到他不再是过去的他了，他“不是其所是”了。他必须重新选择他的决心是有效还是无效，他并不被自己的决心所决定，说明他不被下决心时的各种客观因素——破产的威胁、亲

友的谴责等所决定，他是自由的。他是自由的说明他必须为自己的行为负责，因此他感到焦虑。

其次是恶心。恶心表明人在外面的存在，表明存在的荒谬，即无意义。

恶心是指人觉得失了重心，头晕目眩，想呕吐而又吐不出的那种感觉。人在太饿、太饱、有时生病及晕车晕船时，以及看到腐烂的东西时都会感到恶心。

人是在世的存在，是说人在自我计划、自我设计中创造着自我时，以此目标为依据把某种意义给与周围的世界。因此，世界本当是以这目标为核心组织起来的。但是，人的存在又正在这世界中，因此，这个组织起世界的过程正是人“介入”世界的过程。而同时，这个世界永远是他人的世界。就是说，人一进入世界，就会发现世界的意义并不完全由自己给出，自己的目的在这个世界中各种力量的作用下很快就“迷失”了。人想把世界驱向自己的目标，会发现一切努力均属徒劳，而想脱离这个世界又不可能。这世界象个粘滞的东西，使人既不能深入，又无法离弃。人只得在这个不死不活的世界中挣扎，不断地问自己“我在干什么？”“我为什么这样干？”“我来到这个世界上是为什么？”“我为什么出生？”等等，而百思不得其解。人在感到

这一切都“不”为什么，生活并“无”目的，人生也“无”意义等等的时候，所感觉到的那样一种“乏味”，即是恶心感。恶心表明人感觉到了“无意义”的存在本身。无意义的东西即不可理解的东西，即偶然的东西，即荒谬的东西。萨特认为，人的存在是荒谬的，偶然的，恶心的，不可理解的。就是说，人在外面存在，在一个不属于自己的世界中存在是个无可奈何的事实。

第三是羞耻。羞耻表明人意识到自己是身体。

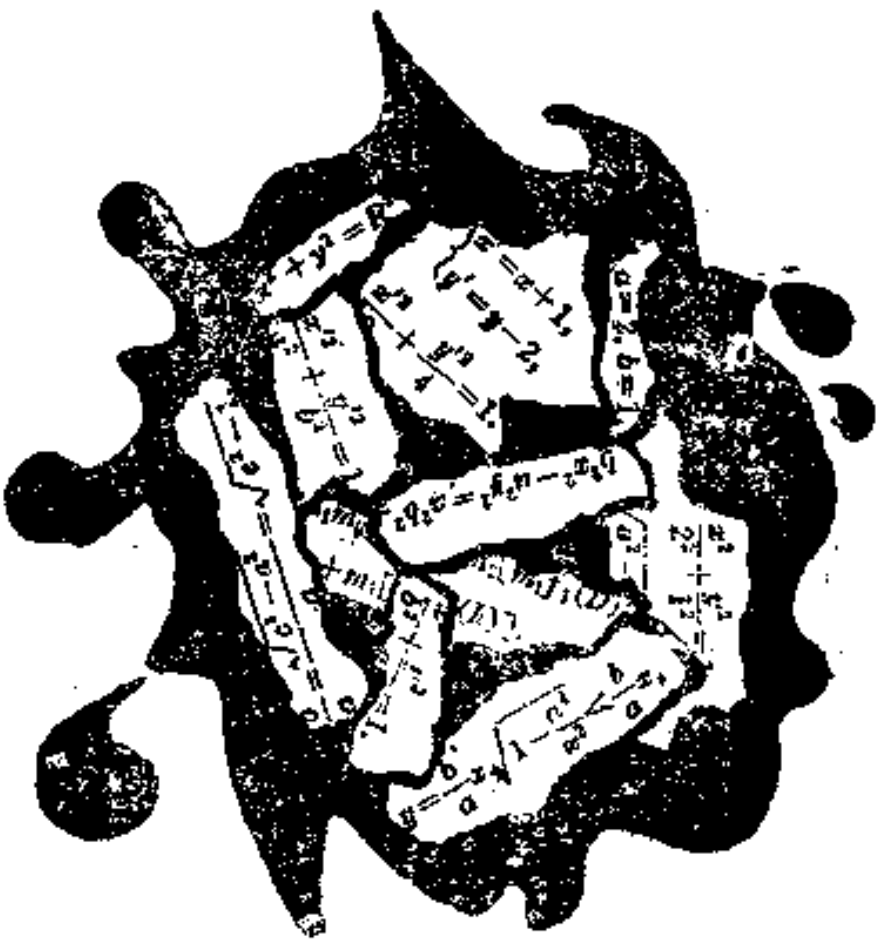
羞耻是指那种赤身裸体处于他人注视之下的那种感觉。

萨特说，羞耻是在他人面前对自己的羞耻。羞耻感首先意味着我承认了他人是有意识的主体存在，他人有与我一样的人格。因此，羞耻是最基本的道德情感。其次，羞耻表明我作为身体存在，我作为对象存在，我是有限的存在。羞耻生动地反映出人与人之间的关系是冲突。

这三种反思前的我思生动地表明了人的存在三维，也生动地表明了人的自由是什么。

萨特认为人是绝对自由的。但这种绝对自由，并不是指人可以为所欲为，而只是指人总可以有所不为，只是指人总可以否定外来的和自身的决定，总可以对各种决定说一声“不”。因为人总是处在

自身否定的过程中。当人在“在世”中处于各种决定论的关系中时，由于时间的进程，人变得不是自身，不再是那在各种决定论关系中的那个人而得以自由。



人的自由是在世界中的自由。

人的自由是在世界中的自由。因此，人首先是在把意义给予世界时成为自由的。人处于某种地位，某个位置，某种身份，而以此为依据给世界意义。人对这个世界来说是自由的，正是因为这个世界的意义由人给予：人可以离开某个位置或地位，把另一种意义给予世界。当然，人不能不占任何位

置。这只说明人不能不存在，即不能不自由。人一站在某个位置上，就会给出意义，就是自由的。自由是人的存在，而不是人的本性或本质，人不可能不自由。说自由是人的存在，是说人不是在一种固定不变的状态，人不是个实体，而是在不断的生成中。此即第二，人是在自我选择、自我创造中成为自由的。并不是人的过去决定人的将来，不是人的出身、教育、禀性等决定人成为什么样的人。相反，是人选择成为什么样的人，人的过去才有了意义。例如，不是我的瘸腿决定我不能跑，而是我选择跑使我觉得瘸腿是不方便的。不是我住在山区决定我成不了政治家，而是我选择成政治家使我觉得我住在山区是一种障碍。如果我选择作个农民，出生在山区就不是障碍了。第三，工具也并不决定我。我选择某种目的，当然只有通过使用工具来实现。而人要使用工具总要服从规律。这是无疑的。但工具之阻碍目的的实现，是目的召唤来的。例如一块大石挡在路中，成为我达到目的地的障碍。但如果我不去那地方，它就不是障碍；如果我选择观赏它，或登高远望，它反而成为助力。最关键的是要懂得，自由与成功无关。自由只说明人可以选择成为什么，但并不意味着人的选择是必定实现的。

人的自由是面对他人的自由。事实上，我们生

活的世界，其意义并不由我们决定。例如，这是一列由北向南开的火车，草坪前立着“禁止入内”的布告牌，等等。人必须服从这各种各样的指示并不表明人不自由。人只有在觉得服从这些指示对自己的目的有所不便时才感到这些指示是些禁令。而事实上，正是这些禁令使人感到人的存在是有限制的，而不是无限的。但人不是无意地“碰到”这些限制，而是在自己的自由选择中自己强加给自己的。例如，我不是在拷打下屈服的，而是在拷打之下自由地屈服的，因为我总可以选择不屈服。

总之，人的自由是在处境中的自由，人对处境是自由的，人是绝对自由的。这种自由在于人总可以有所不为。

萨特这样一套本体论的伦理学目的是十分清楚的。他强调人的绝对自由，是要强调人的绝对责任：对自己的责任，对世界的责任，对他人的责任。人可以选择一切，唯独不能选择不自由。自由是人的宿命，因为自由是人的存在，就是说人不能不负责。人不是自己要求来到世界上的，但却必须对这个世界负责，这正是人生的荒谬处，不可理解处。

作为一种伦理要求，萨特最反对的是逃避自由的态度。并不是说人真能逃避得了自由，因为逃避

就是自由。因此，逃避自由只是自由选择不自由。但逃避自由却反映出不负责任的生活态度。

有两种逃避自由的态度，一种是严肃的精神，即指那种事先把一切事情的决定权交给某种权威：伟人、政权、组织等。在遇事时只要服从，对错都由权威负责，这就是一种逃避自由、从而逃避责任的态度。另一种是自欺，即指那种面临选择关头时，把选择不断向后推的态度。例如忏悔（或检讨），对于已经做错了的事，唯一负责任的态度是以新的选择来设法消除恶果。而检讨却使自己去否定过去的我，使自己沉浸在过去而事实上拒绝走向将来。忏悔是表示自己负责而事实上不负责的态度。忏悔或检讨使人可以享受错误或恶行带来的甜果而又免受良心的谴责。

人要成为什么样的人，是由自己决定的。人服从什么样的价值观念，就使自己成为什么样的人。而价值观却是由人选择的。没有任何东西能为人负责，人只能自己负责。但是，人并不能确知自己能否成为自己选择的那样，人是在为自己无力担负的东西负责。人是价值的给出者，希望在实现这种价值中使自己变得完满，变成神，变成上帝。但上帝不存在，人终归会死，人注定失败，人是无用的激情。

纵观萨特的哲学，不难看出，他强调的是主观性、自由意志和个体性。他自己也不讳言这一点。

从整个非理性主义哲学的历史看，我们可以发现一个总的特征，就是以非认识的方式（非理性的方式）建立起一种联姻于伦理问题的本体论。非理性主义哲学是对人生终极关切的思考。

哲学与人生终极关切的关系，自来是密切的。从古希腊哲学中已可以看出许多哲学家有此种倾向。但是当时的哲学家们总不免要关心一般的知识和真理的问题，关心认识论问题。到了中世纪，终极关切问题与宗教结为一体，似乎与哲学断了缘分。哲学忙于概念是名是实之争，忙于用逻辑证明上帝是否存在，针尖上站多少个天使，布列斯特的驴子是否会渴饿而死等等。当然，其中不少问题，尤其是人有无自由意志的问题，与终极关切问题还是有密切关系的。

是近代理性主义哲学，尤其是斯宾诺莎和马勒伯朗士的哲学，还有帕斯卡尔等早期非理性主义哲学，开始把哲学与人生终极关切问题真正又重新结合起来。

我们说过，笛卡尔在进行普遍怀疑、提出我思故我在和清楚明白等原则时，他是提出了认识论问

题，即知识或真知如何可能的问题。

那么，我们可以对斯宾诺莎等关乎终极关切问题的哲学提出一个一言以蔽之的问题吗？可以。那就是：自由或自由意志何以可能。

自由意志的肯定是一切道德问题可能成立的基础。如果人不是自由的，象动物一样按动物本能来行动，对人来说就不是要求自律的问题，而是以皮鞭和铁链来实行他律。

伦理学家们提出人必须服从的各种诫律。由于这些诫律是要求人“自觉遵守”的，自律的，它们就要求有一种镇慑内心的力量。在中世纪，这种力量来自对上帝的信仰；而理性主义者们那里，这种力量事实上来自理性。

在这种情况下，自由意志与上帝和理性的关系就成为终极关切思考的核心问题。

神学中一个无法克服的矛盾是：若上帝是万能的，自由意志还可能吗？若人无自由意志，上帝的赏善罚恶还有理由吗？若人有自由意志，上帝不万能，上帝的赏罚还能吗？

理性遇到的几乎是同样的困难。理性的最高目标是必然。必然与自由能统一吗？如果一切均服从必然，人被迫为善。被迫的善能称为善吗？若并非一切均必然，理性则会失去统治一切的力量，催人

向善的力量何在呢？

当斯宾诺莎和马勒伯朗士希望克服基于身体的各种情感和欲望，以期达到一种纯粹的理性，与必然的普遍理性上帝合一时，他们指出的是这样一条使自由意志可能的道路，即，使人的行为合乎理性，使人的思想合乎理性，人在认识并服从必然时达于自由。

帕斯卡尔已指出，理性与自由意志是格格不入的。理性并不能回答人生终极关切的问题。理性并不能告诉人为什么活着，人会不会永生，能不能得救，理性甚至不能告诉人什么是善，什么是恶。理性只是工具，在设定的前提上进行推论，得出前提中已然包含的结论。

帕斯卡尔是近代最早强烈地把终极关切当作直接哲学思考、而与认识论问题分离开的哲学家。他之被称为非理性主义的原因也由于此。

现代非理性主义是一种为伦理学做理论基础的本体论。这点从他们总是把“意志”或称“生命冲动”以及“自由”，作为“存在”或“本体”已可见一斑。当康德以他的三大批判分别批判“知识、意志、情感”时，已是把真、善、美三种价值进行分门别类的研究了，理性主义那种真即是善的看法被打破了。理性与道德的分家开始了。意志自由与

道德问题的一体性问题明显起来。非理性主义哲学家正是沿着康德的这条路前进的。

叔本华的哲学，他的追寻自在之物的思索，正是要回答自由意志何以可能的问题。在他看来，意识向外的认识或直观，只会造成以必然性为原则的表象世界。因此，要回答意志如何可能的问题，只有走笛卡尔我思故我在的路子，返而求诸其内，在对主体的反思中找到意志的根据。他认为意志是"无"，从而指出，意志可能的根据，意志可以摆脱理性统治的根据，在于意志是一种否定。

尼采不遗余力地要杀死上帝。他指出，只有杀死上帝和理性的统治，只有消除总体性、整体性，而树立个人、个体存在的无上权力，自由意志才可能成立。意志可能的根据在于个体性。这种个体性可以说也正是我思故我在原则的精神所在。尼采主张人是价值的创造者和评判者，只有自由的人、独立的人才可能有高尚的道德。而我思故我在，用句通俗的话来说，无非是说只有自己思想着的人才真正是人。

意志主义把主观性作为本体的原则，表明了非理性主义继承了笛卡尔理性主义的传统，以非理性的意志自由来回答意志何以可能问题的总倾向。

柏格森的二元论生命哲学进一步指出，象叔本华的意志主义那样希望把自由的意志作为必然的表

象的根据，即建立以自由为根据的自由与必然的统一是不可能的。意志可能的条件在于自由对必然的否定。如果意志能成为必然性的基础，它就仍然是理性的。如果意志是盲目的，它就应该是与必然性、与理性无涉的。柏格森二元性地分离开时间与空间、精神（生命）与物质、深层自我与表层自我等等，终归是要分开自由与必然，意志与理性。

以非理性方式完成了自由意志何以可能问题的是存在主义。例如萨特哲学，他指出，自由只是对必然决定的否定，自由不是可以为所欲为，而是总可以有所不为。我们本节所述萨特哲学，可以说正是在回答什么样的意志自由才是可能的这样一个问题。他吸收了非理性主义哲学各家的看法。他接受叔本华的看法，指出意志根本上说是否定，人自身的存在是一种“缺乏”或“虚无”。他接受尼采的看法，指出人是价值法则的定立者和裁判者，宣布上帝不存在。他接受柏格森的看法，指出自由本身是盲目的，不可理解的，他指出人的存在是荒谬的。而总的来说，他的哲学的核心，是我思故我在。他说，本体是人的实在，即在世的人；而所谓在世的人，正是以“反思前的我思”为核心建立起来的。

非理性主义哲学是近代理性主义哲学的传人。

结　语

现在，我们可以总括起来对理性主义说几句话了。

在序言中，我们说过，理性主义的使命，在于反对愚昧和迷信。理性主义的精神核心，是普遍怀疑和我思故我在。它们的具体含义，现在应该说已经变得比较清楚了。

启蒙精神，说到底就是提倡科学和民主。

所谓科学，不仅指人必须掌握自然科学和社会科学知识。这一点无疑是必要的，但更重要的是认识一切问题都必须有一种科学的态度。

什么是科学的态度呢？一方面，它表现为尊重科学，这点比较容易理解；另一方面，它指的是要

它的使命在于反对愚昧和迷信。

有科学的思维方法。

理性主义哲学非常注重的，就是教给人以科学的思维方法。

这种科学思维方法的第一步，即在于克服成见，克服偏见。这正是理性主义大力反对经验主义的根本原因所在。因为成见和偏见往往来自传闻和

泛泛不实的经验。经验丰富可以成为人的一种财富，但更易成为人的一种包袱，使人因循守旧，失去进取精神。因此，科学的思维方式要求人要有理想，有抱负，要有追求终极真理的志气。

这似乎与科学态度无关，其实不然。我们中国历史上常有名实之争，孔夫子就要求“正名”，认为名不正则言不顺。从原则上说，这可以认为是要求一种科学的态度。但是，是以名符实、还是以实符名呢？粗一看，按“唯物主义”的态度，当然以名符实才是正确的科学态度。但这往往并不科学。在启蒙时代，在任何变革的时代，以名符实都难免陷入保守。新事物往往先采取理念的形态，在事实中并不完善，在此时要求以名符实，就是复旧。例如，自由、平等、博爱，是早期资产阶级提出的口号。从整个人类的进程中看，这是一种新事物。这些口号在资本主义世界中并未能真正实行。诚如马克思所说，资产阶级的自由、平等、博爱是“虚伪”的。那么，对待这个新事物的科学态度应当如何呢？要求以名符实，取消这些口号吗？或者，既然现阶段不可能实行自由、平等、博爱，就代之以专制、等级和斗争吗？显然不对，科学的态度应该是要求以实符名，改造世界，以实现真正的自由、平等和博爱。

其次，科学的思维方式要求的是独立思考，而不是人云亦云，唯权威的马首是瞻。这正是我思故我在的精神所在。

表面看来，独立思考与科学精神是格格不入的。因为科学正是一种人人都必须服从的权威。但这是只知其一，不知其二。科学的真理，都是一些普遍的规律，但具体的事实则是特殊的。具体地说，科学真理骨子里都是一些条件式命题，即：若某种条件设定，则随后的事情就会是这样。如：若此物为金属，则它能导电；若此人是单身汉，则他没有妻子，等等。但是普遍规律为数众多，我们具体处于哪些规律的设定情况之下呢？此物是金属吗？此人是单身汉吗？等等。我们常说马列主义普遍真理与中国具体实践相结合，意即在此。离开对具体情况的具体体察和分析，离开自己对于情况的判断，就不可能有科学的思维态度。更何况，具体情况千变万化，复杂异常，而普遍真理中却不乏互相矛盾之处；而且，还有许多普遍真理等待人们去发现。因此，没有独立思考，没有对各种问题的创造性的看法，就不会有科学的思维态度。

第三，科学的思维态度要求对事物的认识清楚明白。

笛卡尔提出清楚明白是有着极强的针对性的。

当时的宗教教义的权威，在极大的程度上依赖一些无法理解的东西，如奇迹、三位一体的奥义、神呈肉身等等。腐朽的权威往往如此，要依赖愚昧、混乱和无知来支持。在这个意义上，理性或科学的思维态度意味着反对诡辩。诡辩的方式是千奇百怪的。有的利用概念的歧义，有的利用常识的谬见，有的利用偷换前提，有的以不同参照对同一事物进行评价而颠倒真假优劣，冒充辩证法的诡辩是最难对付的诡辩之一。例如，目前中国比世界上许多国家落后，这是一个事实，最清楚明白的判断莫过于承认我们落后，我们的体制有缺陷，因此必须改革。但是，有的人偏不这样。他们采用诡辩术，硬不愿承认落后这个事实，对改革提出这样那样的非难，找改革的漏眼，抓改革过程中的小辫子。由于他们用的是诡辩的语言，所以总是似是而非，矛盾百出，谈不上任何“清楚明白”，当然也就毫无科学性可言。

所谓民主，不仅是指一种国家制度、社会制度，而且是指一种精神。民主制度比较容易理解。但事实上，民主制度如果没有民主精神作为一种基础是不可能的。

什么是民主？中国语言在这个词上的模糊性表现得十分典型。一出新编历史故事剧中一位县太爷

说："当官不与民作主，不如回家卖红薯"。一时传为美谈。有人大约以为，这位县太爷很有"民主"精神。其实大谬不然。这位清官、青天大老爷哪里有一丝民主可言！民主是人民作主，而这位县太爷则是"为民作主"，一字之差，意思却正好相反。他是民王，是民之主，民不是主，是仆。因此，他不是民主主义，是民仆主义。

在一个人民不知自由为何物的国家里侈谈民主，是没有任何意义的。什么是民主？民主就是少数服从多数。但何以有少数和多数？就是因为人人都按自己的意愿发表意见，人人都能按自己的意愿发表意见。因此，少数服从多数就意味着人人有权发表意见。我虽然绝对不同意你的意见，但你发表意见的权利是不可侵犯的。这也就是说，民主意味着保护少数。

我们不少人一提起自由就想起"自由化"。如果自由化指的是那种认为人可以为所欲为的看法，那么，这种看法古已有之，例如所谓无政府主义即是。但这与理性主义无涉。

理性主义者的自由意志，是一种人自由向善的能力，是人可以否定外来决定的能力，保持个人的独立生存的权利，总之，自由即在"我思故我在"的原则之中。

我们可以说，理性主义的精神，一言以蔽之，就是我思故我在。我思故我在是科学和民主精神的一种哲学形态的口号。

在说完这一切之后，有几句话想补充一下。

事实上，非理性主义的口号，也是我思故我在。这正是我不惜篇幅地讨论非理性主义哲学的原因。

也许有人会问，目前西方哲学思潮中，非理性主义已不是主流，或不如说已经过去，结构主义或解释学，可以说又是一种向“理性”的回归。那么，为什么我不再谈论这种哲学呢？

我不讨论它们，是因为它们与近代理性主义在精神上已相去甚远。例如，在结构主义者那里，“我思”已没有任何地位。在西方哲学界，一种公认的看法是，如果没有笛卡尔的我思故我在，就没有近代和现代西方哲学。因此，结构主义者们称自己的学说为“扼杀哲学”。我不讨论它们，不是因为这种哲学与现代西方哲学思维方式再无渊源关系，并不是说可以不知道西方哲学的历史传统来了解结构主义等现代哲学流派。我只是说，我已认定，理性主义、笛卡尔派理性主义的精神所在，就是我思故我在，就是自我意识。因此，对于不再以此为自己旗帜的哲学，我就不再涉及了。

但是，结构主义虽比存在主义出现得更晚，却

并不意味着“我思故我在”已经过时了。对于一个仍然面临着反封建任务的国家和民族来说，理性主义精神，我思故我在的精神仍然是值得提倡的。

走向未来丛书

1984年出版

人的发现　李平晔著
增长的极限
（罗马俱乐部关于人类困境的研究报告）　李宝恒译
激动人心的年代　李醒民著
GEB——一条永恒的金带　道·霍夫斯塔特原著
乐秀成编译
现代物理学与东方神秘主义
根据F·卡普拉的《物理学之道》编译　潘　耕编译
现实与选择　朱嘉明　吕　政著
经济控制论　何维凌　邓英淘编著
探险与世界　于有彬编著
看不见的手　杨君昌编著
谐音学与现代科学　陈明远编著
在历史的表象背后　金观涛著
让科学的光芒照亮自己　刘青峰著

1985年出版

人的现代化　〔美〕阿历克斯·英格尔斯等著
殷陆君编译
大变动时代的建设者　汪家熔编著
没有极限的增长　朱利安·林肯·西蒙原著
黄江南　朱嘉明编　译
西方社会结构的演变　金观涛　唐若昕著
在国际舞台上　陈汉文编著
昨天　今天　明天　邓正来编著
摇篮与墓地　陈越光　陈小雅著

走向未来丛书

择优分配原理
第三次数学危机
凯恩斯革命 杨君昌编著
艺术魅力的探寻 林兴宅著
西方文官系统
杨百揆 陈子明 陈兆钢 李盛平 缪晓非著
动态经济系统的调节与演化 邓英淘 何维凌编著
新的综合
〔美〕爱德华·奥尔本·威尔逊著 李昆峰编译

1986年出版

富饶的贫困 王小强 白南风著
定量社会学 郭治安 姜璐 沈小峰编译
儒家文化的困境 蒋劲松著
系统思想 〔美〕小拉尔夫·弗·迈尔斯主编
杨志信 葛明浩译
日本为什么"成功" 〔日〕森岛通夫著 胡国成译
悲壮的衰落 金观涛 王军衔著
弗洛伊德著作选 约翰·里克曼编 贺明明译
西方的丑学 刘 东著
十七世纪英国的科学、技术与社会
〔美〕R·K·默顿著范岱年 吴 忠 蒋效东译
画布上的创造 戴士和著
梁启超与中国近代思想 〔美〕约瑟夫·阿·
勒文森著 刘 伟 刘 丽 姜铁军译
新教伦理与资本主义精神 〔德〕马克斯·韦伯著
黄晓京 彭 强译
信息革命的技术源流 宋德生著
增长、短缺与效率 〔匈〕亚诺什·科尔内原著
崔之元 钱铭今译

走向未来丛书

1987年出版

走向现代国家之路　钱乘旦　陈意新著
竞争中的合作　陈汉文编著
计量历史学〔苏〕科瓦尔琴科主编　闻一　肖岭译
哲学的还原　麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯著　田晓春译
凯恩斯理论与中国经济　林一知著
人的创世纪　张　猛　顾昕　张继宗编著
社会研究方法　〔美〕艾尔·巴比著　李银河译
发展社会学　胡格韦尔特著　白桦　丁一凡编译
上帝怎样掷骰子　陈克俭著
空寂的神殿　谢选骏著
震撼心灵的古旋律　郑　凡著
以权力制约权力　朱光磊著
整体的哲学　金观涛著
人体文化　谢　长　亮　岩著
人心中的历史　刘　昶著
探寻新的模式　罗首初　万解秋著
发展的主题　周其仁　杜　鹰　邱继成著
社会选择与个人价值　〔美〕K·J·阿罗著　陈志武　崔之元译
对科学的傲慢与偏见　〔英〕查·帕·斯诺著　陈德六　刘　兵译
马克斯·韦伯〔英〕弗兰克·帕金森著刘东谢维和译

走向未来丛书

1988年出版

波兰危机　　王逸舟　苏绍智著
人的哲学　　金观涛著
四朝政治风云　　怀效锋著
现代化的动力〔美〕C·E·布莱克著　段小光译
信念的历史：文身世界　　徐一青　张锡仙著
科学家在社会中的角色　　约瑟夫·本-戴维著
赵佳苓译
平等与效率〔美〕阿瑟·奥肯著　王忠民　黄清译
伦理思想的突破　　韦政通著
维特[illegible]哲学导论　〔荷〕C·A·范坡伊森著
刘东　谢维和译
人口：中国的最剑　　何清涟著
理性主义　　陈宣良著
宗法制度　　张五常著
第一个工业化社会　　钱乘旦著
探索非理性的世界　　叶舒宪著

封面
书名
版权
前言
目录
正文
封底